RENOVATIO

rivista
di
teologia

XLVI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget-Bozzo

Comitato di redazione
Bonifacio Baroffio
Edoardo Benvenuto
Oddo Bucci
Mario Caselli
Segretario di redazione
Aldo Ceresa-Gastaldo
Giorgio Fabbri
Claudio Leonardi

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia

Genova - gennaio-marzo 1978 - anno XIII - numero 1

SOMMARIO

* LA CRISI DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

ARTICOLI:

7 **Maurizio Paparozzi** - S. Simeone, il nuovo teologo. Inni.

26 **Bonifacio Baroffio** - Le origini del canto liturgico nella Chiesa latina e la formazione dei repertori italici.

53 **Giuseppe Pirola** - Metafisica greca e teologia.

70 **Piero Stefani** - Dio e le « Verità eterne » nelle filosofie di Descartes e Leibniz.

78 **Oddo Bucci** - Nietzsche e il primo Gramsci.

87 **Flavio Cenni** - Parapsicologia teorica.

LIBRI:

97 **Recensiti:** « The Gospel and the land » di W.H. Davies / « La teologia de Lucas - Origen, desarrollo, orientaciones » di E. Rasco / « Structures philosophiques du peché originel » di P. Watté / « Il Vangelo di Giovanni » parte seconda di R. Schnackenburg / « Viaggio nell'interno della Russia - 1843-1844 » di A. von Haxthausen / « Dialogo con il futuro » (Discorsi e interviste) di A. Solzenicyn / « Dizionario degli Istituti di Perfezione » diretto da G. Pelliccia (1962-1968) e da G. Rocca (1969-) / « La filosofia della religione in Paul Tillich » di T. Manferdini / « Un cristianesimo festivo. Meditazioni sul giorno del Signore » di M.G. Masciarelli / « Perché "I cattolici a sinistra"»? di V. D'Ascenzi, F. Fortini, T. La Rocca, M. Villani, E. Zironi / « Philosophes » et « Chrétiens éclaires » di D. Menozzi.

POSTILLE:

125 Cattolicesimo ed ecumenismo (*Gianni Baget-Bozzo*) - La voce « Teologia » nel Nuovo Dizionario di Teologia (*Gianni Baget-Bozzo*) - La voce « Teologia » nel Dizionario Teologico Interdisciplinare (*Gianni Baget-Bozzo*) - L'organizzazione del trattato teologico secondo la rivista « Teologia » (*Gianni Baget-Bozzo*) - Un nuovo tipo di presenza dei cattolici nel « sociale »? (*Virgilio Ilari*).

La crisi del sacramento della Penitenza

Il sacramento della Penitenza ha certamente diminuito presenze ed incidenze nella pratica dei fedeli. Sarebbe inutile negarlo: perché riguadagni quota, è necessario se ne parli e molto.

Di proposito intendiamo prescindere dalle circostanze di fatto, ossia dalle altre crisi, che hanno influito in questo declassamento di prassi. Come è norma della nostra rivista, cerchiamo piuttosto di chiarire le cause dottrinali (generalmente le più gravi e responsabili) che hanno dolorosamente inciso sul fenomeno.

1. La causa più grave è questa: si è sbiadita e spesso addirittura cancellata la nozione del male e conseguentemente del peccato. Ciò è avvenuto con perfetta coerenza e deduzione logica dai principi dai quali è partita la pseudo teologia dell'ultimo dopoguerra. La disordinata corsa alla costruzione di « nuove » teologie è partita dal riemerso errore semipelagiano, riesumato dopo più che quattordici secoli, negli anni trenta. Dalla affermazione che l'uomo è capace di porre da sé qualche atto valevole per la vita eterna senza necessità della grazia (errore pelagiano - semipelagiano), allo spostamento graduale dell'uomo fino al « centro » delle cose, ad una maggiore ed anche completa indipendenza da Dio, il passo è breve. Di fatto è stato brevissimo.

Tutti vedono che il «primato» antropologico emargina gradualmente Dio: si è provato addirittura a dirlo « morto ». La logica continua: quanto scompare Dio altrettanto scompare il concetto di « peccato ». Infatti il peccato è tale perché « infrazione della legge di Dio ».

Eliminato il peccato, che bisogno c'è di Penitenza, di metanoia, di sacramento della Penitenza?

Di questo processo logico i più sanno nulla, ma l'esperienza insegna che si possono assorbire le ultime conseguenze dei processi dottrinali, che le generano. L'assorbimento lento e silenzioso avviene anche in chi non lo sospetta.

2. Parallelamente e contemporaneamente all'errore di cui si è ora parlato, in forza del medesimo principio si è annebbiata la distinzione tra ordine naturale ed ordine soprannaturale. Che bisogno c'è di un sacramento, proprio dell'ordine soprannaturale, se la colpa (non più « peccato ») la si relega al solo ordine naturale? E' in questo « angolo di tenebra », che vela distinzione dei due ordini e necessità del soprannaturale per salvare la natura decaduta col peccato, che sta la più grave ragione del disagio teologico nel nostro tempo.

3. Si odono — e logicamente da quanto è sopra detto — negazioni aperte della stessa divinità di Cristo. Altre se ne odono dette in modo felpato; altre se ne intuiscono nei furbi, che non vogliono perdere posto e credito. Non è qui che dobbiamo dilungarci sulla necessaria correlazione tra l'errore or ora denunciato e la negazione della divinità di Cristo. Ma se Cristo non è Dio, è semplicemente dissolto tutto: Trinità, Redenzione, fine eterno della vita, cristianesimo.

Tanto più è dissolto il sacramento della Penitenza ridotto alla evidente IMPOTENZA di rimettere qualunque peccato, perché un semplice uomo non poteva redimere.

Nel fiume degli errori menzionati si immette a questo punto — e cioè dopo gli anni '50 — il generoso affluente rappresentato dal materialismo.

Il materialismo storico esige ed afferma l'uomo-materia. Niente anima, niente libertà ontologicamente intesa (e non come sola parola di comodo), niente personalità. Allora? Niente peccato. Anche qui le ultime logiche applicazioni del sistema e del principio sono accolte tranquillamente dai molti, che non hanno alcuna conoscenza dell'iter percorso dall'errore.

Sempre la stessa storia. E questa storia contempla ed esibisce una conseguenza logicissima, della quale veniamo a parlare immediatamente.

Si tratta del primato e della esclusività dell'educazione collettiva.

Quando si crede all'uomo-materia, non occorre per la stessa ragione alcuna educazione singolare ossia fatta ad uno ad uno. Non che si escluda l'educazione collettiva. Si afferma solo che non basta e ciò per due ragioni:

— *con l'anima spirituale e personale, la psicologia varia all'infinito e non può bastare un'unica formuletta sia pure infinitamente ripetuta.*

— *Gesù Cristo ha istituito i Sacramenti facendone soggetto l'uomo singolo. Egli ha configurato il sacramento della Penitenza al modo di un giudizio, il che importa una procedura di indicazioni e di guida che circoscrivono l'educazione dei singoli.*

Guai ad esempio ad interpretare la divina liturgia come un fatto puramente ed esclusivamente corale. Diventerebbe priva di senso, senz'anima.

ABBONAMENTO 1978

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1978 sono mutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

ARTICOLI

S. SIMEONE
IL NUOVO TEOLOGO - INNI

Su questa rivista è già apparso uno scritto (*L'esperienza di Dio in Simeone il Nuovo Teologo*, « Renovatio » XII, 1977, 3, 296-323) cui si rinvia per una sintetica introduzione sulla vita e la figura spirituale di s. Simeone (949-1022).

Quello che si presenta qui è un saggio di traduzione di alcuni Inni di Simeone, offerti per la prima volta in veste italiana.

La traduzione è stata condotta sul testo critico: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*. Introduction, texte critique et notes par Johannes Koder, traduction par Joseph Paramelle, s.j., Tome I (« Sources Chrétiennes » 156), Paris 1969 [= *Hymn.* I].

Gli Inni di s. Simeone sono forse la più grande eccezione nella letteratura mistica bizantina, innanzitutto per il loro tono profondamente personale-autobiografico, ma anche per la forma poetica e metrica in cui sono stati composti. Proprio per rispettare questa singolarità è sembrato giusto dare anche alla traduzione italiana un andamento metrico che richiamasse, pur liberamente, il tessuto ritmico dell'originale. Va però detto che, come s. Simeone non si è peritato di infrangere le leggi della metrica bizantina (cfr. *Hymn.* I, 82-94), così anche il traduttore si è concessa qualche libertà metrica per potersi mantenere il più possibile fedele al testo simeoniano. L'autore dedica questo lavoro alla santa memoria di fr. Pacifico De Petris, osb, e ai suoi confratelli dom Mariano Magrassi e dom Bonifacio Baroffio.

PREGHIERA MISTICA DEL NOSTRO SANTO PADRE SIMEONE, PER MEZZO DELLA QUALE CHI HA GIA' RICEVUTO UN ANTICIPO DELLA CONTEMPLAZIONE INVOCA LO SPIRITO SANTO (*).

Vieni, luce verace (Gv 1, 9); vieni, eterna vita (1 Gv 5, 20); vieni, mistero nascosto (Ef 3, 9); vieni, ineffabile tesoro; vieni, impronunciabile realtà; vieni, incomprensibile Persona; vieni, eterna letizia; vieni, luce senza tramonto (1); vieni, verace attesa di tutti quelli che si salveranno; vieni, risveglio dei dormienti; vieni, resurrezione dei morti (Ef 5, 14); vieni, o potente che sempre crei, trasformi e muti tutte le cose con il tuo solo volere! Vieni, invisibile, assolutamente intoccabile e impalpabile; vieni, tu che sempre permani immobile e ad ogni istante tutto intero ti muovi e vieni a noi che dormiamo negli inferi, tu che sei al disopra di tutti i cieli (Ef 4, 10); vieni, nome bramato e ripetuto da tutti, di cui a nessuno di noi è possibile esprimere che cosa sei o conoscere come sei o quanto grande. Vieni, eterna gioia; vieni, corona immarcescibile (1 Pt 5, 4); vieni, porpora del grande Dio e imperatore nostro (2); vieni, cintura dall'aspetto di cristallo e trapunta di pietre preziose; vieni, calzare inaccessibile; vieni, imperiale manto di porpora, destra veramente dominatrice! Vieni, tu che la mia anima infelice ha bramato e brama; vieni, solo a chi è solo (3), poiché sono solo, come vedi! Vieni, tu che mi hai separato da tutte le cose e mi hai reso solo sulla terra; vieni, tu che in me sei divenuto il desiderio stesso e hai fatto sì che io desideri te, l'assolutamente inaccessibile! Vieni, mio respiro e mia vita (At 17, 25); vieni, conforto della mia povera anima; vieni, mia gioia e gloria e continuo diletto!

Ti rendo grazie, perché sei divenuto un solo spirito con me (1 Cor 6, 18), senza confusione, senza cambiamento, senza mutamento (4), tu che sei Dio su tutto e che ormai sei per me tutto in tutti (1 Cor 15, 28), cibo inenarrabile e del tutto gratuito, perennemente traboccante alle labbra della mia anima e sgorgante senza fine nella sorgente del mio cuore (Prov 5, 16),

(*) Questa *Preghiera Mistica* [= *PM*] è l'unico pezzo in prosa compreso nella raccolta degli *Inni* messa insieme da Niceta Stethatos. Il testo in *Hymn.* I, 150-154; *PM* porta il numero I nella traduzione in prosa latina del Pontanus (*PG* 120, 507-510) e non è invece compresa nell'edizione di Dionigi di Zagora. I titoli che precedono i singoli Inni e che ne costituiscono una specie di sommario risalgono all'edizione di Niceta.

(1) Cfr. Origene, frg. 94 *in Io.* (*GCS* 4, 558).

(2) Cfr. Cirillo Al., *comm. in Io.* 3, 5 (*PG* 73, 484 B).

(3) La formula, che qui esprime la profondità del rapporto mistico di Dio con l'anima, è di origine neoplatonica (cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 1, 6; VI, 9, 11: *phyge monou pros monon:* sono le ultime parole delle *Enneadi*), ma è integrata nella dinamica totalmente trinitaria della *PM*.

(4) L'unione del cristiano in grazia con Dio-Trinità attraverso Cristo, che sarà cantata in toni esaltati nell'*Inno* XV, è qui espressa da Simeone usando la formula con cui il concilio di Calcedonia definisce l'unione delle due nature in Cristo (Denzinger-Schoenmetzer, *Enchiridion*, n. 302; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus J. Alberigo..., Bologna 1973, 86).

abito risplendente che incenerisce i demoni, purificazione che mi lavi con le lacrime incorruttibili e sante che la tua presenza dona a coloro presso i quali tu giungi.

Ti rendo grazie, perché sei diventato per me luce senza tramonto (5) e sole che non declina, non avendo dove nasconderti, tu che riempi della tua gloria tutte le cose (6). Giammai tu ti sei nascosto ad alcuno, ma siamo noi che ci nascondiamo da te (Gen 3, 8) perché non vogliamo venire a te. E dove mai potresti nasconderti, non avendo un luogo per il tuo riposo (At 7, 49; Is 66, 1)? O perché dovresti farlo, tu che mai ti allontani da alcuno degli esseri, né di alcuno di essi ti vergogni? Ora dunque, Signore, poni in me la tua tenda (Gv 1, 14) (7) e la tua dimora (Ef 3, 17) e rimani ininterrottamente e inseparabilmente fino alla fine in me, tuo servo, o Buono, perché anch'io alla mia dipartita e dopo la mia dipartita possa essere trovato (Fil 3, 9) in te, o Buono, e possa regnare insieme con te (2 Tim 2, 12), che sei Dio su tutte le cose (Rm 9, 5)! Rimani, Signore (Lc 24, 29), non lasciarmi solo, perché i miei nemici, che cercano sempre di divorare l'anima mia (Sal 35 [34], 4; 1 Pt 5, 8), giungendo e trovando che dimori in me, fuggano definitivamente e non abbiano forza contro di me, vedendo che tu, che sei più forte di tutti (Mc 3, 27), siedi all'interno della casa della mia povera anima. Sì, Signore, come ti ricordasti di me quando mi trovavo nel mondo e, senza che io lo sapessi, tu stesso mi scegliesti e mi separasti dal mondo ponendomi davanti al volto della tua gloria (Giuda 24), così anche adesso custodiscimi per sempre immobile all'interno della tua inabitazione in me, perché, contemplandoti continuamente, io morto, abbia la vita e avendo te, io povero, sia sempre ricco, e più ricco di tutti i re, e mangiandoti e bevendoti (Gv 6, 54) e rivestendomi ogni momento di te (Rm 13, 14; Lc 15, 22) mi trovi ora e sempre a godere tra beni inenarrabili, perché tu sei ogni bene e ogni gloria e ogni diletto e a te si addice la gloria, a te Santa e Consustanziale e Vivificante Trinità, che nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo sei venerata, conosciuta, adorata e servita da tutti i fedeli, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen (8).

(5) Cfr. sopra, n. 1.

(6) Formula liturgica: è l'acclamazione che nella Liturgia di Crisostomo precede immediatamente la consacrazione eucaristica e corrisponde perfettamente al *Sanctus* latino.

(7) Basta qui pensare ad una reminiscenza diretta di Gv 1, 14 piuttosto che ad una derivazione dagli apocrifi *Atti di Tommaso*, 88, come suggerisce *Hymn.* I, 153, n. 2 (cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a c. di L. Moraldi, II, Torino 1971, 1300). Da questo apocrifo, però, potrebbe derivare il ritmo litanico della presente *PM*, scandita ad ogni invocazione dal « Vieni... »: cfr. il brano, che si presenta in forma di epiclesi, di *Atti di Tommaso*, 50 (*Apocrifi* cit., II, 1278), e anche *Atti di Tommaso*, 27 (ibid., 1261). Ma potrebbe trattarsi di pura coincidenza per somiglianza d'ispirazione: cfr., ad esempio, la sequenza latina di Pentecoste *Veni, Sancte Spiritus* (XI-XIII sec.).

(8) Simeone segue, pur rimaneggiandolo liberamente, lo schema delle dossologie liturgiche: cfr., ad esempio, la conclusione delle preghiere 4 e 7 dell'*Hesperinos* (vedile stampate in *Anthologion tou holou eniautou*, I, Roma 1967, 127.130).

I (*)

LA FOLGORAZIONE DIVINA E L'ILLUMINAZIONE DELLO SPIRITO SANTO. DIO E' IL LUOGO UNICO IN CUI DOPO LA MORTE TUTTI I SANTI RIPOSANO. CHI CADE FUORI DI DIO NON AVRA' RIPOSO IN ALTRO LUOGO NELLA VITA FUTURA.

Qual mistero tremendo, quello che in me si compie?
Parola non ha forza di narrare, né scrivere
può la mia mano misera per la lode e la gloria
di Chi è sopra ogni lode, sopra di ogni parola.
Se ciò che ora si compie in me, figliolo prodigo,
permane inesprimibile, ineffabile, come
avrà bisogno, dimmi, Chi ciò mi dona e crea,
di ricevere lode o gloria da noi?
Non riceverà gloria chi è già la vera gloria,
né sarà rischiarato o di luce partecipe
sarà il sole che al mondo è da noi rimirato:
illumina, non è illuminato; risplende, non riceve la luce,
che ha fin dal principio, dono del creatore.
E se, facendo il sole, Dio di tutto creatore
fece che esso, autonomo, spandesse un generoso
bagliore e mai di un altro essere abbisognasse,
come riceverà gloria da me, l'umiliato?
Autonomo del tutto è il creatore del sole,
che riempie l'universo di tutti quanti i beni
con il cenno e il volere, possedendo la forza.
Per questo la mia lingua è priva di espressioni;
vede quel che si compie, la mente, ma non spiega.
Mira, e vuole parlare, ma non trova parola:
scorge cose invisibili, del tutto senza immagini,
semplici, non composte, di grandezza infinita (1).

3. Fil 1, 11
9. 2 Cor 3, 10
24. Rm 1, 20

(*) Questo Inno (il cui testo in *Hymn.* I, 156-174) porta il n. II nell'ed. del Pontanus (*PG* 120, 510-514) e il n. XXVII in quella di Dionigi di Zagora; metrica dell'originale: versi « politici » (di quindici sillabe).

(1) Il tema dell'inenarrabilità di ciò che il mistico « vede », frequentissimo in Simeone, è comune a tutti gli altri grandi mistici: che le immagini di cui essi si servono insistano più sulla « luce » di Dio o sulla sua « tenebra » è, da questo punto di vista, secondario.

Non ne scorge un inizio, non vede alcuna fine,
non ne sa il centro: e come può dire ciò che vede?
Si mira, credo, il tutto, ricapitolato,
non per l'essenza, certo, ma in partecipazione (2).
Dal fuoco accendi un fuoco, e lo prendi completo;
quello resta indiviso, come prima, e inesausto,
anche se quel che è dato si separa dal primo
e passa a molte fiaccole, perché è cosa corporea.
Ma quello, essendo spirito e privo di ogni parte,
sussiste inseparabile del tutto e indivisibile;
anche distribuito, non si disperde in molti,
resta bensì indiviso e dentro me sussiste (3):
si leva in alto in me, all'interno del misero
mio cuore come un sole; come disco di sole
appare in forma sferica, lucente; è come fiamma.
Non so, come ho già detto, cosa dire di esso,
e tacere vorrei (oh, se mai lo potessi!),
ma il prodigio tremendo mi sollecita il cuore
e mi sforza ad aprire la bocca insudiciata
ed anche se non voglio mi fa parlare e scrivere (4).

28. Ef 1, 10
38. Sal 112 (111), 4
46. 2 Pt 1, 19
47. 1 Cor 2, 9

(2) Anche il tema dell'universo intero contemplato nella sua totalità in Dio è frequente nella tradizione mistica già dalla visione di s. Benedetto narrata da Gregorio Magno, *dial.* II, 35: è un testo, quello dei *Dialogi* di s. Gregorio, che fu tradotto in greco fin dall'VIII sec. (cfr. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Muenchen 1959, 568) ed è stato notissimo per tutto il medioevo nell' Oriente bizantino, dove ha procurato al suo autore l'epiteto, appunto, di *ho Dialogos*. (La visione di s. Benedetto sarà poi un punto di riferimento per la più tarda tradizione esicastica: cfr. Gregorio Palamas, *Difesa dei santi esicasti*, I, 3, 22, ed. Chrestou, I, Thessalonike 1962, 432). Analogamente, il motivo è presente anche in Dante, *Par.* XXXIII, 85-93.

(3) Il motivo del permanere indiviso dello spirito nonostante la sua effusione su molti e il suo trasmettersi come luce da luce è antico: cfr. Origene, *Omelie sui Numeri*, VI, che così commenta il passaggio dello Spirito da Mosè ai settanta anziani (Num 11): « Sed hoc modo figuram mystici huius sermonis adverte, quasi Moyses, et spiritus qui erat in Moyse, clarissimi cuiusdam luminis fuerit lucerna, ex qua alias septuaginta lucernas accenderit Deus, ad quas ita principalis illius luminis splendor pervenerit, ut origo ipsa luminis nihil damni ex commercio derivationis acceperit ».

(4) Simeone sottolinea in tutto questo passaggio l'obbligo di parlare che lo Spirito impone al carismatico, quale che sia la sua purezza personale (la « bocca insudiciata » di v. 44 allude forse alle « labbra impure » di Is 6, 5, e l'analogia del mistico con il profeta non è casuale).

Tu che adesso sei sorto nel buio del mio cuore,
e a me hai mostrato prodigi che occhi non videro,
tu che in me sei disceso come all'ultimo di tutti
ed hai reso discepolo e figlio dell'apostolo
me, che prima il serpente terribile e omicida
aveva a esecutore di ogni iniquità,
sole prima dei secoli, che brillasti nell'Ade
e infine m'illuminasti l'anima ottenebrata
ed hai donato a me giorno senza tramonto
— incredibile a chi, come me, è pigro e inerte —,
tu che hai colmato d'ogni bene la mia indigenza,
tu stesso dammi voce e donami parole
per raccontare a tutti le meraviglie tue
e quello che oggi compi in noi, tuoi servitori,
perché anche quelli che dormono nel buio dell'inerzia
e dicono: « Non possono salvarsi i peccatori
e, come Pietro e tutti gli altri apostoli, santi,
pii e giusti, anch'essi ricevere pietà »,
conoscano ed imparino che ben facile questo
fu per la tua bontà, lo è e lo sarà (5)!
Quelli che credono averti, luce di tutto il mondo,
e che pure sostengono di non vederti e non vivere
nella luce che illumina e non scorgerti sempre,
» Salvatore, imparino che nella loro mente
ancora non brillasti e non ne abiti il cuore
sordido, e invano godono per fallaci speranze,
credendo, dopo morte, di veder la tua luce (6).
Così fin d'ora il pegno certamente, e il sigillo,

48. 1 Cor 15, 8
50. Gv 8, 44
66. Gv 8, 12
70. Ef 3, 17

(5) Frequentemente Simeone si scaglia contro la cattiva volontà, la pigrizia (cfr. v. 55) del peccatore, che lo fa rimanere nel suo stato di torpore impedendogli di accedere alla vita di unione con Dio. Tutta la *Catechesi* XXIX, ad esempio, è rivolta ad abbattere la convinzione che oggi non sia più possibile una santità pari a quella degli antichi santi (specialmente righe 181 ss.: « Impossibile, impossibile! — E perché, dimmi, è impossibile? In quale altro modo i santi hanno brillato sulla terra e sono diventati luce del mondo? Se fosse stato impossibile, non ne sarebbero mai stati capaci » — passo che è interessante paragonare a s. Agostino, *Conf.* VIII, 11, 3: « Tu non poteris, quod isti et istae? An vero isti et istae in semetipsis possunt, ac non in Domino Deo suo? »).

(6) Per Simeone è assurdo che la vita della grazia non sia coscientemente percepita dal cristiano, se egli è veramente fedele alla grazia battesimale. E' uno dei motivi ricorrenti in tutta l'opera di Simeone.

concedi, o Salvatore, alle pecore di destra:
ché se ad ognuno è chiusa con la morte la porta
e dopo ormai per tutti nulla si può più fare
né alcuno può più compiere malvage o buone azioni,
mio Salvatore, ognuno resterà come è trovato.
Ciò, Signor, mi atterrisce, questo mi fa tremare,
questo logora e strugge tutti quanti i miei sensi;
morto cieco, una volta che di là sia passato,
non più sensibilmente mirerà questo sole
se pur riavrà, risorto, la luce dei suoi occhi (7):
così neppure chi ha cieca la mente, e muore,
contemplerà, mio Dio te, il sole intellegibile,
ma, uscito dalle tenebre, resterà nelle tenebre
e sarà per i secoli separato da te.
Nessuno degli uomini, Signore, che in te credono,
nessuno che nel nome tuo fu battezzato,
tollererà mai questo grande e tremendo peso,
la tua separazione, o pietoso, terribile afflizione, terribile
ed insopportabile, ed eterno dolore.
Cosa sarà peggiore, dell'essere separati, Salvatore, da te?
Che più angoscioso che essere staccati dalla vita
e là vivere come un cadavere privo
di vita, e di ogni bene insieme esser privati?
Chi da te si separa, di ogni bontà è privato:
ché non si starà allora come ora sulla terra;
quelli che ora ti ignorano godono qui nel corpo
e ne vanno superbi, saltando come bestie;
quel che donasti, impiegano per dissoluta vita
e, a ciò solo guardando, pensano che così
sarà anche dopo il transito dell'anima dalla vita.
Ma malamente arguisce, ma malamente pensa
chi dice che sarà non con te, ma in riposo,

73. 2 Cor 1, 22; Ap 9, 4
74. Mt 25, 32
75. Mt 25, 10
84. 2 Cor 4, 4
89. At 8, 16
100. 2 Pt 2, 12; Giuda 10

(7) Il sole che chi muore con lo spirito non illuminato non potrà più contemplare « sensibilmente » è Dio: l'avverbio non implica affatto una visione fisica, materiale di Dio — come quella che sostenevano gli antichi eretici messaliani (o euchiti), già condannati dal concilio di Efeso (*Conc. Oec. Decreta*, cit., 66-67) —, bensì una "visione" spirituale percepita coscientemente (in altri termini l'*aisthétôs* del testo si contrappone non a « spiritualmente » — *noerôs* —, ma ad « incoscientemente » — *anaisthêtôs*).

e si prepara un luogo che — oh, quale stoltezza! —
di luce non partecipa né di tenebre è privo,
al di fuori del Regno, ma anche della Geenna,
lontano dalle nozze e dalla pena del fuoco,
nel quale gli infelici si augurano di giungere
dicendo che non vogliono la tua eterna gloria
o il regno dei cieli, ma starsene in riposo.
Ohimé, ottenebramento! ohimé, ignoranza loro!
ohimé, infelicità e lor vane speranze!
In nessun luogo è scritto questo, né mai accadrà,
ma alla luce del bene starà chi ha fatto azioni
divine, al buio in pena chi avrà operato il male,
ed in mezzo un pauroso abisso a separarli,
come tu stesso insegnasti, tu che l'hai apprestato.
Per l'uomo che vi cade in mezzo, esso sarà
pauroso al di là di ogni tortura e punizione,
abisso di castigo, baratro di rovina
in cui balza, infelice, e viene trascinato;
varcarlo è ben difficile per chi è nei tormenti
per poter così giungere alla terra dei giusti:
ma preferiscono essere inceneriti al fuoco
orrido, che gettarsi nel baratro tremendo.
Quelli dunque che si augurano di esser lì dopo morte,
sono degni di molte lacrime e lamenti:
come pecore stolte, sragionano del tutto,
se stessi maledicono e ingannano se stessi.
Tu sei il regno dei cieli, tu terra, Cristo, ai miti,
tu erboso paradiso, tu banchetto divino,
tu il talamo indicibile, tu la mensa di tutti,
tu sei il pane di vita, tu inaudita bevanda,
tu cratere dell'acqua, tu sei l'acqua di vita,
tu face inestinguibile per ognuno dei santi,
tu tunica e corona, tu che assegni corone,
tu la gioia e il riposo, tu il diletto e la gloria,
tu l'esultanza, tu sei la felicità.

106. Gv 14, 2
109. Giuda 7
112. Mt 3, 2
117. Lc 13, 27
118. Lc 16, 26
124. Lc 16, 23.26
132. Mt 5, 5
135. Gv 6, 35
136. Ap 21, 6

Splenderà come il sole la tua grazia, mio Dio,
del Santissimo Spirito in tutti quanti i santi;
splenderai, inaccessibile sole, in mezzo a loro
e tutti ne saranno irradiati in rapporto
alla fede, l'ascesi, la speranza e l'amore,
la purificazione e la luce del tuo Spirito,
Dio, solo magnanimo e giudice di tutti:
saranno attribuite dimore e luoghi vari,
misure di splendore, misure dell'amore
e della tua visione; e sarà la misura
di grandezza, per loro, gloria, gaudio e fama,
a distinguerne case e dimore inattese.
Questo sono le tende varie, le molte case,
questo le vesti splendide di molte dignità
e i variopinti serti, i gioielli e le perle
e i fiori immarcescibili che hanno uno strano aspetto;
questo i letti e i giacigli e le mense ed i troni
e tutto ciò che serve per dolcissimo gaudio,
fu ed è e sarà, solo questo, il mirarti.
Quelli che, come ho detto, la tua luce non mirano
né da te son mirati, ma sono separati
dalla tua vista, in cui è ogni bene, son privi del bene.
Dove avran requie, o un luogo libero dal dolore?
Dove dimoreranno, ché non furono retti?
Giacché davanti al volto tuo abiteranno i retti:
hai impresso la tua forma nel loro retto cuore
ed abitano, o Cristo mio, in te con la tua forma.
O prodigio, o mirabile dono della bontà!
che gli uomini si trovino nella forma di Dio
e in essi prenda forma Lui, a tutti incomprensibile,
l'invariabile Dio, per natura immutabile,
che vuole inabitare in chiunque sia degno,
così che in sé abbia ognuno tutto intero il Re
ed il regno medesimo ed i doni del regno,
e brilli, come brillò, risorto, il mio Dio,
più dei raggi di questo visibile sole

141. Mt 17, 2
143. 1 Tim 6, 16
147. Ebr 12, 23
148. Gv 14, 2-3
165. Sal 140 (139), 14
166. Gal 4, 19
169. Fil 2, 6
176. Mt 17, 2

e così, stando accanto a chi li ha glorificati,
restino stupefatti per l'eccesso di gloria
ed il continuo aumento di divino splendore:
non ci sarà mai fine di progresso nei secoli,
ché un arresto di aumento della fine infinita
darebbe comprensione del Tutto-incomprensibile,
sazietà di Colui di cui nessuno è sazio (8).
Ma la pienezza sua e la gloria di luce,
abisso di progresso, sarà inizio infinito;
e come, avendo Cristo formato entro di loro,
stanno accanto a lui, che brilla inaccessibile,
così in loro la fine è inizio di gloria
e — per farti più chiaro questo pensiero —, avranno
nella fine l'inizio e nell'inizio fine.
Pensa che non occorre aumento a chi è strapieno,
né chi corre può attingere la fine dell'infinito.
Se infatti passerà questo cielo visibile
e il mondo e quanto è in esso, pensa a quello che ho detto:
potrai capire un luogo dove trovar la fine,
non dico uno corporeo, ma potrai con la mente
capire la pienezza del mondo incorporeo (9):
no, non è un mondo, ma aria come lo era prima;
nemmeno aria, ma spazio senza nome, « il Tutto »,
come dicono; è abisso che è del tutto infinito,
uguale tutto quanto, da una parte e dall'altra;
e questo « Tutto » è pieno della divinità di Dio.
Quelli che ne partecipano ed in esso dimorano,

178. 2 Cor. 4, 17
186. 1 Cor. 4, 19
190. Ap 21, 6
193. Mt 5, 18

(8) Letteralmente: « diventerebbe oggetto di sazietà *(proskorês genêsetai)* colui che per tutti non può essere oggetto di sazietà *(ho akorestos pasin)* ». Con gli aggettivi *proskorês eakorestos* Simeone sembra alludere al *koros*, la sazietà nella visione di Dio cui sarebbe dovuta, secondo Origene, l'incarnazione delle anime preesistenti, "raffreddatesi" *(psychos — psyche)* nell'amore di Dio (cfr. Origene, *I Principii*, II, 8, 3, ed. Simonetti, Torino 1968, 308-312; la tesi origeniana, avanzata come ipotesi, è tra quelle anatematizzate da Giustiniano nell'epistola al patriarca Menna del 543: Denzinger-Schoenmetzer, n. 403; cfr. anche A. Guillaumont, *Les "kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique*, Paris 1962, 85-86. 140-142). Naturalmente Simeone non accetta la tesi origeniana, ma sembra in qualche modo applicarla allo stato dell'animo *dopo* la morte (e non prima della nascita fisica del corpo) per dimostrare, per assurdo, l'impossibilità di una battuta d'arresto nel progresso continuo dell'anima beata nell'unione con Dio.

(9) Il concetto di "mondo intellegibile" *(kosmos noétos)* plotiniano è superato in modo apofatico (vv. 198-199).

come lo abbracceranno, sì da esserne saziati?
O come afferreranno, di', la fine infinita?
Ciò è completamente impossibile e assurdo:
né nei santi che qui vivono nella carne
né in quelli che sono passati in Dio, potrebbe
giammai insinuarsi un siffatto pensiero;
ma, coperti di luce dalla divina gloria,
son rischiarati e brillano, godendo queste gioie,
e sanno veramente con totale certezza
che durerà infinita la loro perfezione
e il progresso di gloria sussisterà perenne.
Ma mi chiedo ove stiano quelli che da Dio cadono,
postisi lontano da colui che è dovunque:
è un prodigio, fratelli, pieno di grande orrore,
che richiede il pensiero di mente illuminata
per capir bene questo e non cadere in eresia
non credendo alle parole dello Spirito divino.
Certo, anch'essi si trovano all'interno del « Tutto »,
ma fuori della luce divina, fuori di Dio.
Infatti come i ciechi, se anche, brillando il sole,
son tutti illuminati, restan privi di luce,
separati da essa nei sensi e nella vista,
così nel Tutto splende la Trinità divina
e in mezzo i peccatori, prigionieri del buio,
senza vedere, senza avere alcun sentore
di Dio, ma riarsi dalla loro coscienza,
colpiti da condanna, avranno un'afflizione
indicibile e affanno senza nome nei secoli.

III (*)

CHI E' IL MONACO E QUALE E' LA SUA OCCUPAZIONE. A QUALE ALTEZZA DI CONTEMPLAZIONE E' GIUNTO L'AUTORE.

E' monaco chi è intatto dal mondo
e conversa per sempre con Dio solo
e mirando è mirato, amando è amato,
e, irradiato in arcano, si fa luce;
glorificato, crede d'esser povero
ancor più, e, adottato, è come un ospite.

(*) Pontanus IV (*PG* 120, 516); Dionigi di Zagora XLVIII. Testo in *Hymn.* I, 188. Metrica dell'originale: versi di dodici sillabe.

O prodigio mirabile e indicibile!
Per ricchezza infinita sono povero;
nulla credo di avere, eppure ho molto;
per abbondanza d'acque dico: « Ho sete »,
« Chi mi darà? » — quello che ho già a dovizia.
« Dove trovarlo? » — e lo vedo ogni giorno.
Come afferrare ciò che è nel mio interno,
fuori del mondo, e non si può mirare (1)?
Chi ha orecchie per udire, ascolti e intenda
parole vere d'un illetterato (2)!

IV (*)

INSEGNAMENTO AI MONACI CHE HANNO DA POCO RINUNCIATO AL MONDO E ALLE SUE COSE (1). QUALE FEDE SI DEVE AVERE VERSO IL PROPRIO PADRE.

Lascia quelli del mondo e il mondo intero:
abbraccia solo il beato cordoglio!
Lamenta solo le cattive azioni,
perché ti hanno privato esse di Cristo,
creatore di tutto, e dei suoi santi!
Oltre questo, non darti cura d'altro
ma tratta anche il tuo corpo come estraneo
e guarda a terra come un condannato
e andando per la via che porta a morte
dal profondo del cuore gemi sempre
e lava il volto con le sole lacrime (2)!

15. Mt 11, 15
2. Mt 5, 4

(1) E' la paradossale situazione, sperimentata da tutti i mistici, della « estraneità » di Dio pur nel possesso più intimo (e viceversa).

(2) L'insegnamento, perciò, proviene da Dio stesso: è un motivo su cui Simeone insiste, così come, dopo di lui, Niceta Stethatos nella *Introduzione* alla sua edizione degli *Inni* (*Hymn.* I, 116-120).

(*) L'inno è il V nella raccolta del Pontanus (*PG* 120, 516-518), il XIX in quella di Dionigi di Zagora. Testo in *Hymn.* I, 190-196; metrica dell'originale: dodecasillabi.

(1) E' forse preferibile, visto l'uso costante di Simeone, intendere *tois en kosmô* come un neutro, e non come un maschile (« aux hommes du monde » traduce *Hymn.* I, 191 e n. 2).

(2) Il cordoglio (*penthos*, v. 2) e le lacrime sono elementi fissi dell'atteggiamento di conversione del monaco in tutta la tradizione monastica, da Evagrio Pontico (ad es.

Anche i tuoi piedi, che corsero al male,
non volerli bagnare in acqua affatto,
sì, ed anche le mani tieni giunte:
non le tendere a Dio senza vergogna,
le hai spiegate al peccato tante volte!
Frena quanto più puoi la lingua rapida
— essa pure è ben facile al peccato —,
giacché per essa sola anche tra i grandi
molti deviaron dalla retta via
ed il regno dei cieli hanno perduto (3).
E, ancor prima, tàppati le orecchie
per non udire cose turpi e vane,
e forse allora la dominerai.
Ascolta solo gli ammaestramenti
di tuo padre, rispondigli umilmente
e come a Dio narragli i tuoi « pensieri » (4),

12. Prov. 1, 16
17. ss. Giac 1, 26. 3, 5-12
22. Prov 21, 13

Praktikos 27 e nota *ad loc.* in Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine,* édition critique du texte grec..., traduction, commentaire et tables par A. et C. Guillaumont, II, « Sources Chrétiennes » 171, Paris 1971, 562-563) agli *Apophtegmata patrum* (serie alfabetica; Arsenios 41.42; Matoes 11; Petros Pionites 2; Poimen 26.39.72; etc.) a Giovanni Cassiano (*coll.* IX, 26-29) a Giovanni e Barsanufio (cfr. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance,* a c. di L. Regnault, Ph. Lemaire, B. Outtier, Solesmes 1972, Index s. v. *componction, deuil, pleurer)* a Giovanni Climaco *(scala,* gr. VII), per tacere di Macario, Massimo il Confessore, Isacco Ninivita e una pleiade di altri autori grandi e piccoli. L'equazione « monaco = colui che piange » è così comune che in siriaco uno dei termini per indicare il monaco è appunto *abîlâ,* dalla radice *bl* = piangere. Tutto questo aspetto della vita monastica antica è studiato in modo esauriente da I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien,* « Orientalia Christiana Analecta » 132, Roma 1944, dove anche Simeone è ampiamente trattato; v. anche G.M. Colombás, osb, *El monacato primitivo,* II, Madrid 1975, 112-115.163-169. In Simeone i testi sulle lacrime e la compunzione sono molto frequenti (ad es. *Catechesi* IV, XXX). Anche il sentirsi come un condannato a morte, il portare gli occhi bassi etc. (vv. 8-9) è comune nella tradizione monastica, anche occidentale (ad es. s. Benedetto, *Regula,* VII, 62-66).

(3) Anche il tema del dominio della lingua e quello del silenzio sono classici in tutta la letteratura monastica.

(4) Il termine del testo è *logismos,* che designa, di per sé, ogni tipo di pensiero: ma nella terminologia ascetica questa parola, fin dall'età patristica, indica tecnicamente la suggestione che induce al peccato (Origene, *Vita Antonii* di s. Atanasio, Evagrio Pontico, che è il sistematore della dottrina relativa, della quale per altro le premesse sono presenti già nella Scrittura: cfr. Évagre le Pontique, *Traité pratique* cit., I, 56-63). In questa accezione *logismos* è frequentissimo negli scritti monastici di tutte le epoche (lat. *cogitatum).*

anche le tentazioni, e non celargli
nulla, né agire senza il suo parere,
non mangiare, non bere, non dormire (5)!
Quando nel tempo avrai osservato ciò,
non pensare d'aver fatto gran cosa:
in sudore ed in pena hai seminato
ma il frutto delle tue fatiche ancora
non hai colto. Non credere di avere
già trovato, ingannandoti, se gli occhi
dell'anima non hai, e le orecchie al cuore
ti sian pure, lavate con le lacrime
dallo sporco, e tu veda ed oda in spirito
e cominci a mutarti in tutti i sensi:
ché vedrai molte cose inenarrabili
e ne udirai ancor più inusitate,
che non potrai narrare con la lingua.
E' prodigio tremendo udire in spirito,
veder così, prodigio dei prodigi!
Chi è tale non pensa carnalmente,
calca la terra come se avanzasse
nell'aria, vede tutto, fin gli abissi,
e tutte le creature egli comprende,
conosce Dio, è stupito dal timore,
come fattore lo adora e glorifica.
Grande cosa è conoscerne l'impero (6);
e anche se tutti credon di saperlo,
vi s'ingannano i più, non dubitare!
Gli illuminati, sì, essi lo sanno,
ma tutti gli altri, oh ignoranza terribile!,
sono più ottenebrati dei demoni (7).

34. Sal 128 (127), 2
43. 1 Cor 14, 2

(5) La necessità della guida di un *gerôn pneumatikos*, di un *senior spiritalis* cui manifestare ogni proprio pensiero e azione per averne luce e consiglio è affermata dalla tradizione monastica unanime d'Oriente e d'Occidente fin dall'epoca dei padri del deserto (cfr. ad es. s. Benedetto, *Regula*, IV, 50, eco di una tradizione già molto antica). Simeone però, fondandosi sulla propria esperienza vissuta al contatto con il proprio padre spirituale Simeone il Pio, insiste su questo motivo in modo tutto particolare: cfr. M. Paparozzi, *L'esperienza di Dio in Simeone il nuovo teologo*, in « Renovatio » XII (1977), 3, 305-306.

(6) Nell'*Inno* II, 128 lo stesso concetto è applicato agli angeli.

(7) L'unica sorgente autentica di « conoscenza » *(gnôsis)* di Dio è, per Simeone, l'illuminazione mistica dello Spirito: ogni altra conoscenza teologica è solo pretesa scienza, ma resta esterna alla profondità del mistero. D'altra parte, questa illuminazione è la vocazione più tipica del cristiano, di ogni cristiano.

Ma, o Signore e creatore d'ogni cosa,
tu che mi hai fatto dalla terra vivo
e mi hai onorato con grazia immortale
e desti a me vita, parola e moto
a tua gloria, Padrone delle cose,
tu, Padrone, concedi a me infelice
di prostrarmi a te e chieder quel che giova!
Ignoro come fui tratto nel mondo,
che cosa è ciò che qui si pensa esista;
che cosa è la mia vista, Dio mio, e cosa
ciò che vedo, non so dire, né come
son diventati stolti tutti gli uomini
né delle cose abbiam retto giudizio.
Ieri appena son giunto e me ne vado
domani, e qui credo stare immortale.
Di averti come Dio confesso a tutti
ma ti rinnego coi fatti ogni giorno;
di tutto sei il fattore, lo so bene,
ma tutto voglio a forza senza te.
Tu regni in alto e qui in basso, ed io solo
non pavento di contrappormi a te.
A me povero da', da' a me infelice
di rigettare ogni malvagità
dell'anima, che orgoglio e boria vana
spezzano, ohimé, e fiaccano. Concedimi
l'umiltà, tendi la mano in aiuto,
rendimi pura l'anima insozzata,
donami il pianto della penitenza,
pianto di brama, pianto di salvezza,
pianto che scaccia il buio della mente
e fa' dall'alto luminoso me
che voglio veder te, luce del mondo,
luce degli occhi miei, di me meschino
che ho pieno il cuore dei mali del vivere
per le molte afflizioni e per l'invidia
di quelli che il mio esilio hanno inscenato
o, per dir meglio, i miei benefattori,

---

61. At 17, 28
69. Rm 1, 21; Sal 62 (61), 10
89. Gv 8, 12
90. Tob 10, 5

i miei padroni, veri amici miei (8):
da' loro, Cristo mio, in cambio dei mali
i beni eterni, copiosi e divini
che hai approntato, nei secoli dei secoli,
a chi ti brama e t'ama con passione!

VII (*)

SUPPLICA A DIO. COME L'AUTORE, UNENDOSI A DIO E VEDENDO LA GLORIA DI DIO OPERARE IN LUI, ERA IN PREDA ALLO STUPORE.

Come entro me ti adoro, come ti scorgo lungi,
come in me ti contemplo, ma nel cielo ti vedo?
Tu solo sai, che tutto crei e risplendi come
sole nel materiale mio cuore, o Immateriale.
Tu, Dio mio, che mi apristi la luce della gloria,
per mezzo del tuo apostolo e discepolo e servo,
Simeone santissimo (1), tu stesso anche ora brilla
e insegnami a cantargli, nello Spirito, inni
nuovi insieme ed antichi, divini e nascosti (2),
e grazie a me ammirata sia la tua scienza, o Dio,

96. Rm 12, 17
98-99. 1 Cor 2, 9
10. Sal 139 (138), 6

(8) L'allusione all'esilio da S. Mamas costituisce un chiaro *terminus post quem:* Simeone fu esiliato il 3 gennaio 1009 (*Vita,* 94-95.151; cfr. l'*Introduction* alla *Vita* nell'ed. Hausherr, p. LXXXV). Già nel 1010-1011 egli fu riabilitato e sarebbe potuto tornare a S. Mamas, ma preferì rimanere nel piccolo eremo dove aveva trovato rifugio a Crisopoli, S. Marina: sicché dopo il 1010-1011 non si potrebbe più, propriamente, parlare di « esilio » e il presente inno potrebbe quindi essere datato tra il 1009 e il 1011: ma nulla assicura che, anche dopo il 1011, Simeone non continuasse a parlare di « esilio », almeno in senso lato. In ogni caso, da questo passo traspare una più profonda comprensione cristiana dell'episodio dell'esilio: nella croce della prova Simeone scorge il dono di Dio.

(*) Questo inno manca nell'ed. del Pontanus, mentre costituisce il n. XLIX di quella di Dionigi di Zagora. Testo in *Hymn.* I, 208-212; metrica dell'originale: versi « politici ».

(1) E' il padre spirituale di Simeone, il monaco (non sacerdote) studita Simeone il Pio *(eulabês),* l'incontro con il quale fu decisivo per il Nostro. Se ne parla ancora negli *Inni* XV, 206; XVIII, 130.176.207; XXXVII, 27; XLI, 56; L, 130; LV, 82, LVI, 14; a lui è legata la concezione, così tipica di Simeone, dell'importanza fondamentale del padre spirituale nella vita mistica (cfr. sopra, *Inno* IV, 25 ss. e nota 5).

(2) Sappiamo dalla *Vita* di Simeone scritta da Niceta Stethatos che Simeone aveva composto inni liturgici in onore di Simeone il Pio, di cui aveva iniziato il culto pub-

e la grande sapienza tua ancor più sia mostrata:
tutti ti loderanno, Cristo mio, ascoltando
che in nuove lingue parlo io per la grazia tua.
A me, Signore, avvenga secondo il tuo volere.
Io peno, io soffro nella povera anima mia,
quando chiara vi spunta, brillando, la tua luce:
in me è, ed è chiamata, la passione pena (3).
Dolore è il non poterti tutto intero abbracciare,
per me, e saziarmi come bramo, e ne gemo:
tuttavia ti contemplo, e anche questo mi basta
e sarà gloria e gioia e corona d'impero (4)
e oltre ogni godimento e ogni brama del mondo,
questo mi renderà tutto simile agli angeli
e forse anche più grande di loro, mio Padrone (5).
Se infatti nell'essenza a loro sei invisibile (6)

13. Mc 16, 18
14. Mt 26, 42

blico: dopo la morte di Simeone il Pio (986/987), « questo beato [cioè Simeone il NT] conoscendo bene, nella sua qualità di discepolo, le splendide virtù di lui e sapendo esattamente la sua vita apostolica, non riuscì a sotterrare (Mt 25, 18) le opere di Dio e i divini carismi, ma se ne fece banditore e cantore, componendo per divina rivelazione inni ed encomi in onore suo, e ne scrisse anche tutta la vita. Anzi, per stimolare anche altri al desiderio di imitare l'encomiato e a divenire operatori di virtù, cominciò, secondo la tradizione apostolica, a festeggiarne annualmente con solennità la memoria, tra tutti gli altri santi, e ne fece dipingere l'icona appendendola come una stele in cui fosse inciso il racconto della sua vita » (*Vita*, 72, ed. Hausherr p. 98). Il culto di Simeone il Pio continuò indisturbato, a S. Mamas, per sedici anni, con l'approvazione del patriarca Sergio estesa sia alla festa che all'ufficio composto da Simeone, fino alla crisi provocata nel 1003 da Stefano di Nicomedia. Parlando qui di inni « nascosti » *(kekrymmenous)* Simeone senz'altro non si riferisce agli inni liturgici da lui composti, che erano ben noti, ma alla propria venerazione interiore per il suo defunto padre spirituale.

(3) Il gioco di parole dell'originale *(ho pothos ponos)* è intraducibile. La traduzione gioca sui due sensi dell'it. « passione » (desiderio intenso dell'animo; sofferenza).

(4) Cfr. *Inno* I, 138-139.

(5) La possibilità, per l'uomo, di una dignità ancora più grande di quella angelica è fondata sull'Incarnazione (vv. 30 ss.), in cui la stessa natura umana viene assunta dalla divinità di Cristo.

(6) Simeone riprende qui, modificandolo, un tema tipico della patristica greca, esposto ampiamente, per es., da s. Giovanni Crisostomo: poiché nessuna essenza *(ousia)* può capire *(noein)* un'altra essenza superiore, nemmeno gli angeli contemplano l'essenza stessa di Dio, essenza che, prima dell'Incarnazione, era anche per loro invisibile (naturalmente, non si tratta di una visibilità o invisibilità materiali!). Con l'Incarnazione l'uomo — ma non l'angelo, che è incorporeo — partecipa con la sua stessa natura all' operazione *(energeia)* divina: così l'uomo può arrivare a contemplare, anche se mai a « capire » (come invece sosteneva, nel IV sec., l'eretico Eunomio), l'essenza divina presente in Cristo incarnato, grazie alla *Communicatio idiomatum* delle due nature (e in Dio essenza e natura coincidono) (cfr. Giovanni Crisostomo, *de incomprehens.*, passim:

e natura inaccessibile, ma a me ti fai vedere,
certo ti unisci a me in essenza di natura:
non è diverso il tuo essere, non è affatto diviso,
la tua natura è essenza, e l'essenza natura.
Partecipando della tua carne (7), alla natura
partecipo, e ricevo la tua essenza realmente;
della divinità consorte, ma anche erede
diventando nel corpo, agli incorporei sono
superiore, e divento figlio di Dio; lo hai detto,
non gli angeli, ma noi chiamando dèi, così:
« Dissi: siete dèi tutti e figli dell'altissimo ».
Gloria alla tua pietà e alla tua « economia » (8),
ché, per natura essendo Dio, ti sei fatto uomo,
immutato e inconfuso (9) l'uno e l'altro restando,
e di me, per natura mortale, hai fatto un Dio,
per adozione e grazia, attraverso il tuo Spirito,
quel che è diviso unendo, come Dio, per miracolo.

34. Gv 1, 12; Mt 5, 9
36. Sal 82 (81), 6; Gv 10, 34

PG: 48, 705-707; 712; 722; 740). Già della tradizione patristica, e poi di tutta quella bizantina, è la distinzione, in Dio, tra essenza, impartecipabile e inconoscibile, e « operazioni » *(energeiai)* partecipabili, ma ugualmente eterne e increate: su questa distinzione si fonderà, nel XIV sec., la dottrina della divinizzazione dell'uomo secondo l'interpretazione di s. Gregorio Palamas e della sua scuola. Simeone sembra, in questo passaggio, non tener conto della distinzione essenza-energie e pare far consistere la beatitudine nell'unione (non sostanziale, ovviamente) dell'uomo con l'*essenza* divina: in questo caso Simeone modificherebbe la dottrina bizantina corrente e si avvicinerebbe piuttosto alla concezione latino-scolastica della visione beatifica dell'essenza di Dio; ma forse si tratta di un'espressione compendiosa, che non vuole essere tecnicamente esatta. Sulla distinzione essenza-energie la bibliografia è considerevole; una delle esposizioni più ricche in V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente,* trad. it. di M. Girardet, Bologna 1967, 61-82.

(7) Simeone si riferisce all'incarnazione (cfr. nota precedente), ma anche il senso eucaristico non è da escludere; più probabilmente, le due idee si sovrappongono inestricabilmente.

(8) Il termine *oikonomia* non possiede equivalente in it. (in latino il corrispondente è *dispensatio):* comprende tutto l'agire di Dio distinto dalla sua essenza impartecipabile e si estende perciò alla creazione, alla redenzione, alla santificazione.

(9) E' la formula di Calcedonia: cfr. *PM,* nota 4.

X (*)

LA TRISTEZZA DELLA MORTE INVESTE ANCHE LE PERSONE PIU' SALDE.

Cosa strana, stupefacente ho udito:
natura immateriale, ancor più salda
della pietra, al diamante si fa uguale:
esso, che fuoco o ferro non scalfiscono (1),
diventa cera, mescolato al piombo.
Ora lo credo: un filo d'acqua scava,
col tempo, la saldezza della roccia;
nulla davvero è immutabile al mondo.
Nessuno creda, d'ora in poi, ingannarmi!
Guai a chi guarda alle cose fuggenti
della vita come a un possesso e gode!
Come me, sventurato, soffrirà.
Mi tolse la notte un fratello dolcissimo,
l'indivisibil luce dell'amore ha diviso (2).

MAURIZIO PAPAROZZI

(*) L'Inno è il X della raccolta del Pontanus (*PG* 120, 521), manca in quella di Dionigi di Zagora. Testo in *Hymn.* I, 230; metrica dell'originale: dodecasillabi.

(1) E' un proverbio: cfr. Michele Apostolio 15, 19 *(Corpus paroemiogr. graec.,* Leutsch, II, 632), cui rinvia *Hymn.* I, 231 n. 4.

(2) E' difficile dire se si tratta qui di un fratello secondo la carne o di un confratello. La *Vita* non parla di fratelli di Simeone, ma neppure ne nega espressamente l'esistenza. Quando però il giovane Simeone manifestò la sua intenzione di diventare monaco, suo padre « piangendo cominciò a pregarlo: "Figlio, ti prego, non lasciarmi nella mia vecchiaia; ecco, come vedi, si avvicina la fine dei miei giorni e non è lontano il tempo della mia dissoluzione. Quando dunque avrai coperto il mio corpo nella tomba, allora va' dove vuoi e prendi la strada che desideri. Adesso non volermi dare il grande dolore della tua separazione. Sai che ho *solo te* per bastone della mia vecchiaia e consolazione della mia anima. Essere privato di te per me equivale a morire" » (*Vita,* 8, Hausherr pp. 14-16). Tutto ciò, a parte il *topos* letterario, potrebbe far pensare che Simeone fosse figlio unico; nel qual caso si tratterebbe qui di un confratello monaco. In ogni caso, per il monaco orientale l'affetto umano, familiare o no, è appena accennato e riassorbito — quasi cancellato — nel tema generale della caducità delle cose, cui l'animo non deve attaccarsi: in Oriente nessun monaco avrebbe mai scritto o pronunciato una commemorazione di un congiunto vibrante di commozione come quella di s. Bernardo per il fratello (e confratello) Gerardo *(S. Bernardi Opera. Sermones super Cantica Canticorum,* ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, I, Romae 1957, serm. XXVI, pp. 169-181).

LE ORIGINI DEL CANTO LITURGICO NELLA CHIESA LATINA E LA FORMAZIONE DEI REPERTORI ITALICI

Premessa (*)

La musica nelle sue due forme fondamentali, vocale e strumentale, è sempre stata uno dei mezzi più efficaci per esprimere e sottolineare i sentimenti del cuore umano (1). In tutte le civiltà e in ogni epoca l'uomo si è servito della musica per comunicare meglio quello che sentiva nell'intimo della sua persona (2). E' naturale quindi che la musica si sia affermata anche nell'ambito religioso per facilitare all'uomo la sua preghiera, per mettere in evidenza e rendere di immediata percezione quanto dicono i vari testi nella liturgia e nei tanti momenti della vita in cui ci si pone di fronte a Dio in un'attitudine di preghiera (3): lode, rendimento di grazie, supplica e richiesta di aiuto fino ad arrivare ad esprimere in modo inarticolato, ma con una straordinaria esuberanza musicale, ciò che le parole non sono più in grado di dire (4).

(*) Relazione tenuta nel febbraio 1977 a Milano. Il testo è stato ampliato con l'inserzione di note illustrative e di alcune referenze bibliografiche. La relazione prevedeva tre parti: metodologica, storica ed estetica. Per mancanza allora di tempo e ora di spazio, è stata omessa l'ultima sezione.

Per un'analisi estetica, ma del solo canto « gregoriano », si deve sempre ricorrere alle opere fondamentali di P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien*, III: *Gregorianische Formenlehre, Eine choralische Stilkunde*, Leipzig 1921; P. Ferretti, *Estetica gregoriana ossia Trattato delle forme musicali del canto gregoriano*, I, Roma 1934; D. Johner, *Wort und Ton im Choral. Ein Beitrag zur Aesthetik des gregorianischen Gesanges*, Leipzig 1940, ²1953; W. Apel, *Gregorian Chant*, Bloomington 1958, ³1966.

(1) Sul *cuore* quale centro dell'esperienza spirituale ed estetica cfr. K. Rahner, *« Siehe dieses Herz! », Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, in *Geist und Leben* 26 (1953) 32-38 = *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1956, pp. 379-390; A. Louf, *Signore, insegnaci a pregare*, Torino 1976, pp. 48 ss.

(2) Cfr. le molte osservazioni, in parte estensibili anche all'esperienza musicale indo-europea, di M. Schneider, *Le rôle de la musique dans la mythologie et les rites des civilisations non européennes*, in AA.VV., *Histoire de la musique*, I: *Des origines à J.-S. Bach* (= Encyclopédie de la Pléiade 9), Paris 1960, pp. 131-214.

(3) M. Schneider, *Die Natur des Lobgesanges* (= Basilienses de Musica Orationes 2), Basel 1964, dedicato alla musica religiosa dell'India, mentre riguarda il canto liturgico latino un altro lavoro del medesimo autore: *Considerazioni sul canto gregoriano e la voce umana*, in *Jucunda Laudatio* 2 (1964) pp. 80-92.

(4) E' l'esperienza vissuta, ad esempio, da un s. Agostino: *« Quid est iubilatio, nisi admiratio gaudii, quae verbis non potest explicari? » Enarr. in ps.* 46, v. 6, n. 7, ed. E. Dekkers-J. Fraipont, *Corpus Christianorum*, Series latina 38, p. 533. Altre ana-

In una esposizione di carattere storico-culturale, come la presente, non ci si può evidentemente attardare nel porre in rilievo i molteplici aspetti del canto nella prospettiva della preghiera e, in particolare, della preghiera cristiana. Ma non si può non affermare con estrema chiarezza questo fatto: il canto liturgico è preghiera, è essenzialmente preghiera. Di qui alcune conseguenze; ricordo le principali:

a) se la musica « sacra » non viene vissuta come preghiera, si banalizza in un'esperienza estetica sensibile, più o meno superficiale (5);

b) l'interesse per le forme antiche del canto liturgico è giustificato in primo luogo come inserimento in un cammino orante compiuto dalla Chiesa alla ricerca di espressioni adeguate per « comunicare » con Dio e concretizzare sensibilmente tra i fratelli questa esperienza spirituale. Altrimenti il canto « gregoriano » e le altre forme cristiane si riducono a essere fenomeni che attirano unicamente per il loro carattere più o meno esotico rispetto alle forme e alla sensibilità musicale odierna;

c) perché il canto sia « sacro », deve rispondere ai postulati che vengono posti e dalle istanze musicali (6) e da quelle di un'autentica religiosità: deve cioè essere buona musica atta a sintonizzarsi con l'esperienza spirituale dell'orante. A questo riguardo si deve essere estremamente cauti nell'emettere dei giudizi sul carattere « sacro » o « profano » di un pezzo, come pure di uno stile musicale (7) o di uno strumento (8);

---

loghe testimonianze del vescovo di Ippona sono raccolte da E. T. Moneta Caglio, *Lo* Jubilus *e le origini della salmodia responsoriale*, in *Jucunda Laudatio* (1976-1977) pp. 5-17. Cfr. pure P. I. Cecchetti, *L'« Alleluia » in S. Agostino*, in *Bollettino Ceciliano* 33 (1938) pp. 55-72, 34 (1939) pp. 105-107 = *Scritti di Mons. P.I.C.*, in *Lateranum*, N.S., 33 (1967) pp. 129-155.

(5) Senza per altro escludere che per gli esecutori il canto liturgico possa ridursi a una manifestazione raffinata di superbia e vanità. Si vedano al riguardo alcune testimonianze dell'antica tradizione monastica raccolte da P. Miquel, in *Lettre de Ligugé* n. 18 (1976).

(6) Purtroppo nel corso della storia della musica sacra certe « riforme » sono state suggerite da principi del tutto inadeguati, talora frutto di pura fantasia. Esempio noto è la riforma del canto cisterciense patrocinata da s. Bernardo e condotta a « buon » fine dall'abate Guido di Charlieu, al quale si deve tra l'altro anche un *De cantu et correctione Antiphonarii*. Sul canto cisterciense il miglior lavoro rimane quello di S. R. Marosszeki, *Recherches sur le chant cistercien au XII siècle*, Roma 1952 (= tutto il vol. 8 della rivista *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis)*.

(7) La percezione di una musica in quanto « sacra » o « profana » dipende spesso da elementi completamente estranei alla musica stessa, da tutta una serie di fattori emotivi ed esperienziali che caratterizzano la vita. Tali fattori talora esulano dal campo riflessivo e tendono a costituirsi in parametri assoluti. Ad esempio, chi fin da bambino ha ascoltato il suono dell'organo in chiesa, avvicina talmente l'esperienza religiosa all'organo da fare di quest'ultimo *lo* strumento *sacro* per eccellenza. La complessità del sacro-profano in campo musicale è illustrata bene per un periodo recente da K. G. Fellerer, *Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Musik im 16.Jahrhundert*,

d) riassumendo quanto espresso in precedenza: come fatto musicale, il canto liturgico non può subire coartazioni nel suo stile e nelle sue varie articolazioni in base a principi forse anche validi in altri settori. Come fatto religioso, il canto liturgico si inserisce nella vita non solo di un singolo credente, bensì in tutta una cultura e spiritualità con caratteristiche precise che determinano in larga misura la psicologia della recezione e della comunicazione; il che vale sia a livello di valori-idee spirituali che di sensibilità musicale (9).

Concludo questa premessa ribadendo che il canto liturgico si pone nella storia della Chiesa come esperienza intensa di preghiera, ed è soltanto partendo da questa prospettiva che esso può essere compreso in tutta la sua profondità estetica e nei suoi valori culturali (10).

I. Prospettive metodologiche

Nella storia della Chiesa il canto religioso, che ora consideriamo sempre legato alle funzioni liturgiche, segue nella sua evoluzione, nei vari sviluppi le vicende della Chiesa stessa. Le origini della musica liturgica si rintracciano, infatti, negli ambienti religioso-culturali dove è nato e si è poi sviluppato il cristianesimo, cioè nella Palestina e nel mondo greco-ro-

---

Offprint from Vol. I I.M.S. Congress Report, New York 1961, Bärenreiter-Verlag, Kassel..., pp. 203-214; cfr. anche W. Arlt, *Sakral und Profan in der Geschichte der abendländischen Musik*, in *Archiv für Liturgiewiss* 10 (1968) pp. 374-390.

(8) Per riallacciarmi a quanto detto nella nota precedente, si veda il giudizio negativo dei Padri della Chiesa nei confronti dell'organo nel I capitolo di D. Schuberth, *Kaiserliche Liturgie. Die Einbeziehung von Musikinstrumenten, insbesondere der Orgel, in den frühmittelalterlichen Gottesdienst* (= Veröffentlichung der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 17), Göttingen 1968. Se l'organo è entrato nel culto cristiano, non è perché fosse considerato uno strumento « sacro », ma perché più degli altri strumenti musicali esprimeva la pompa imperiale, sia a Roma che a Bisanzio.

(9) Manca per i vari repertori di canto liturgico monodico, presi in sè e considerati in modo comparativo, un'analisi sistematica sull'evoluzione dell'ascolto e dello stile, quale è offerta, ad esempio, per epoche più recenti da K. G. Fellerer, *Der Stilwandel in der abendländischen Musik* (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geistesswissenschaften, Vorträge 180), Opladen 1972; *Der Wandel des musikalischen Hörens*, Sonderdruck, Verlag Merseburger, Berlin 1962.

(10) In questa linea orienta anche la letteratura patristica. Oltre ai testi editi nei lavori segnalati alla nota 4, si veda almeno: J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25), Münster Wf. 1930; Th. Gérold, *Les Pères de l'Eglise et la musique* (= Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 25), Strasbourg 1932; H. Hüschen, *Musik der « Anbetung im Geiste »*, in K. G. Fellerer (ed.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, I: *Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, Bärenreiter-Verlag, Kassel... 1972, pp. 31-36; H.-I. Marrou, *Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse?*, in J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (edd.), *EPEKTASIS. Mélanges... J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 501-508.

mano (11). L'influsso musicale esercitato dall'uno o/e dall'altro ambiente va di pari passo con l'influsso in campo religioso e culturale in genere. In seguito, le differenze musicali che distinguono ancor oggi la musica delle varie Chiese occidentali e orientali sono determinate e circoscritte da aree e periodi storici sempre più particolari e precisi (12).

Il discorso è tuttavia reso complesso dalla problematica stessa della cultura mediterranea nelle sue forme ed espressioni primordiali che precedono le concretizzazioni « tardive » in cui tali forme emergono. Di qui la importanza se non la necessità di scoprire nella Chiesa e nel mondo giudaico e/o ellenistico quelle espressioni e strutture primordiali che si possono ricondurre a un'unica matrice arcaica.

Altro punto da tenere presente: l'evoluzione delle forme musicali, quali momenti di un più ampio processo culturale, sono sottoposte alle alterne vicende che caratterizzano la storia della civiltà, una *Kulturgeschichte* tutt'altro che lineare e standardizzata o comunque determinabile a priori secondo schemi fissi.

Tali considerazioni, appena abbozzate, richiedono una metodologia di ricerca che sarà esposta per sommi capi, partendo da alcuni principi. Questi saranno a mano a mano illustrati con esempi concreti, ancorché talora la mancanza di conoscenze dirette o la penuria di tempo per ulteriori ricerche e verifiche non abbia permesso di individuare ed esporre esempi che risalgono al momento storico preso in esame: l'epoca delle origini del canto liturgico latino e la formazione dei repertori italici. Va da sé che un principio preso isolatamente ha un valore relativo. Nell'esame storico delle forme musicali, come in altri campi della critica storica, è importante giungere a una convergenza di più fattori.

I *Non può essere considerata a priori melodia di origine giudaica — o ellenistica — un pezzo che si presenta quale genuina espressione del « musicare » mediterraneo indoeuropeo.*

La musica della cultura indo-europea e in particolare dell'area mediterranea presuppone un « alfabeto » musicale comune di cui rimangono testimonianze sia nelle strutture modali che in quelle melodiche di tutta l'ampia area. Nell'ultima prospettiva, quella melodica, sono caratteristiche,

(11) Per avere una prima panoramica delle varie aree religioso-culturali nell'ambito del cristianesimo si ricorra a esposizioni tipo quelle di F. Hahn, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo* (= Studi biblici 20), Brescia 1972; J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo* (= Collana di studi religiosi), Bologna 1974.

(12) Non si deve però dimenticare che prima e ancora durante l'epoca carolingia le distinzioni strutturali e melodiche tra il canto latino e quello bizantino erano molto meno marcate che in seguito, dopo cioè ulteriori riforme sia in Occidente che in Oriente. Cfr. E. Wellesz, *Ueber die Zusammenhänge zwischen dem Gesang der Ost- und Westkirche*, in K. Rahner - E. v. Severus (edd.), *Perennitas... Th. Michels OSB zum 70. Geburtstag*, Münster Wf. 1963, pp. 155-159.

ad esempio, le melodie « centone » (13) e le « variazioni della struttura » (14). Queste ultime melodie, che a un orecchio moderno possono destare l'impressione di una certa monotonia e prolissità, sono più difficilmente riconoscibili nei repertori latini di quanto lo siano invece le melodie « centone ». Queste, infatti, riproducono con una fedeltà a volte letterale gli stessi incisi melodici.

Un esame del tesoro melodico della Chiesa latina permette di riscontrare un numero assai elevato di melodie costruite secondo la « variazione della struttura », uno schema ancor oggi diffuso nel mondo arabo e indiano anche a livello di « improvvisazione » (15). Ma appunto il carattere primordiale di questa struttura musicale non permette di concludere a priori una dipendenza (forse diretta!) della melodia cristiana da una parallela che si ritrova nei repertori giudaici o forse anche indiani. Le forme primitive, quali le melodie « centone » e la *Gestaltvariation*, non sono state necessariamente mediate alla Chiesa dalla cultura giudaica e tanto meno da quella indiana. Era semplicemente il modo con cui nel bacino mediterraneo si faceva, e in parte si fa ancora musica, se si può aggiungere, prima ancora di essere ebreo o romano o cristiano.

II *L'origine giudaica o ellenistica di una melodia latina può essere rivendicata con qualche probabilità di certezza soltanto quando tale ipotesi sia confortata, oltre che da dati musicali, anche da indizi o fatti di ordine liturgico e/o storico.*

Comune a tutte le culture mediterranee è un certo schema di cantare delle forme poetiche, nella musica cultuale si tratta generalmente di salmi e cantici biblici. Inoltre la « salmodia » è comune alla liturgia giudaica e a quelle cristiane, sia orientale che occidentale (16).

---

(13) Sono composizioni « centone » quei pezzi musicali costituiti da vari incisi melodici che vengono utilizzati più di una volta, talora spesso, nell'ambito di uno stesso pezzo o di un genere musicale (tipo il responsorio graduale della Messa) oppure anche di un repertorio (ad esempio, vari incisi melismatici tipici del canto ambrosiano).

(14) Con « variazione di una struttura fondamentale » *(Gestaltvariation, maqam, raga)* si designa una composizione che a un'analisi musicale risulta essere costituita da tante variazioni intorno a un numero determinato di note-chiave (il « tema »), che tuttavia non compaiono mai isolate, ma sempre all'interno di una variazione. Il fenomeno è stato studiato particolarmente da Marius Schneider e dai suoi allievi. Cfr. M. Schneider, *Raga*, estratto da *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* 10 (1962); J. Kuckertz, *Gestaltvariation in den von Bartók gesammelten rumänischen Colinden* (= Kölner Beiträge zur Musikforschung 23), Regensburg 1963, dove a pp. 164-166 sono analizzate tre melodie gregoriane.

(15) Anzi, anche nel canto liturgico latino (sia a Roma che a Milano) si riscontrano delle figure tipiche della *Gestaltvariation;* ad esempio, pezzi che al centro della composizione, cioè nella « variazione » di mezzo, presentano il minor numero di note e la massima estensione verticale della melodia.

(16) Cfr. H. Avenary (già Loewenstein), *Formal structure of Psalms and Canticles in early Jewish and Christian chant*, in *Musica Disciplina* 7 (1953) pp. 1-13; *Studies*

E' appunto una particolare forma di salmodia che può illustrare il principio ora esposto. In genere l'affinità strutturale della salmodia (inizio, recitativo prolungato su un'unica nota, cadenza finale) non autorizza a vedere subito nelle varie formule salmodiche latine una derivazione diretta da modelli giudaici: fatto, questo, che non può nemmeno essere escluso a priori, ma che necessita di una verifica, se è possibile. C'è però un tono particolare, quello *peregrino*, che presenta nelle due parti del versetto di salmo due rispettive note di recita (la - sol). Nella liturgia latina esso si riscontra applicato al salmo 113 che ha il luogo liturgico primitivo nei vespri domenicali pasquali. Ora tale formula con due « tenori » si trova anche nella liturgia sinagogale e in altri ambiti della musica giudaica. Ma c'è il fatto, difficilmente accidentale, che il tono peregrino è qui particolarmente congiunto con i canti dello Hallel, tra cui c'è appunto il salmo 113, e in genere è legato alla liturgia pasquale. Dalla convergenza di questi vari elementi si può pensare a una derivazione diretta del tono salmodico latino da quello giudaico (17).

III *Determinante per gli influssi musicali di un ambiente sull'altro è la funzione di effettiva priorità e prestigio esercitato globalmente dalla cultura di un ambiente sull'altro.*

Non si tratta qui soltanto di rapporti musicali che possono intercorrere tra la Chiesa e la Sinagoga, ma anche, in seguito, tra Roma e Milano, Roma e Benevento, l'Italia e le Gallie ...

Nell'esame musicale tuttavia non si può generalizzare il rapporto tra due ambienti; tale relazione deve essere considerata attentamente lungo l' evolversi delle situazioni storiche. Non sempre di fatto Roma ha avuto una funzione culturale di preminenza. L'effettiva funzione di guida esercitata dalla Chiesa africana nei primi secoli potrebbe spiegare la presenza

---

in the Hebrew, Syrian and Greek liturgical recitative, Tel-Aviv 1963; E. Werner, *Psalm. A. Der vorchristliche und frühchristliche Psalm*, in MGG 10 (1962) pp. 1669-1676. Werner aveva già comunicato alcuni risultati delle sue indagini in *The Common Ground in the Chant of Church and Synagogue*, in *Atti del Congresso Int. di Musica sacra, Roma 1952*, Tournai 1952, pp. 134-148 e in modo più ampio ha fatto un'esposizione magistrale del problema nel voluminoso studio *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the first Millennium*, London-New York 1959. Tuttavia si deve rimproverare al Werner che a un'attenta conoscenza del patrimonio giudaico non corrisponde un'esatta cognizione delle fonti latine. Assai discutibile e talora fuorviante è l'aver preso come termine di paragone per le melodie latine il *Liber Usualis*, con tutti i suoi limiti ben noti in campo di storia e critica musicale.

(17) Si legga attentamente l'esposizione di Rh. Erbacher, *Tonus peregrinus. Aus der Geschichte eines Psalmtons* (= Münsterschwarzacher Studien 12), Münsterschwarzach 1971, in particolare pp. 5-80.

di molti elementi africani nelle liturgie latine europee (18). Per quanto riguarda i canti, ciò non significa che si abbiano ancora melodie di Cartagine o di Ippona; ma l'esame dei testi potrebbe fare risalire a una tale origine per un pezzo nella sua globalità (19).

Per quanto riguarda l'influsso dell'Oriente cristiano, è bene prima di tutto vedere la complessità del problema, banalizzato spesso da una semplicistica riduzione terminologica. Se è possibile — non sempre lo è — si deve infatti fare tutta una serie di distinzioni che riguardano almeno:

a) le aree orientali: siriaco-palestinese (20) — e qui di nuovo bisognerebbe avvertire la differenza tra l'ambiente di lingua siriaca e quello di lingua greca —, alessandrina (21) e bizantina;

b) le varie epoche che sono scandite dalle diverse egemonie politiche e culturali. Talora provocano esodi massicci paragonabili a quella emigrazione che tanto influì sulla cultura occidentale dopo la caduta di Costantinopoli nel secolo XV;

---

(18) Un rapido orientamento sui problemi inerenti la liturgia africana è offerto da E. Dekkers, *Afrikaanse liturgie*, in *Liturgisch woordenboek*, I (1958-1962) pp. 64-74. Cfr. inoltre il problema « africano » suscitato recentemente al Sinai e dibattuto in particolare da B. Fischer, J. Gribomont e E. A. Lowe soprattutto dopo la pubblicazione di quest'ultimo: *An Unknown Latin Psalter on Mount Sinai*, in *Scriptorium* 9 (1955) pp. 177-199. Ai rapporti liturgici tra l'Africa e la penisola iberica e l'area gallicana accenna pure J. Pinell, *Anámnesis y Epíclesis en el antiguo rito galicano*, in *Didaskalia* 4 (1974) pp. 3-130, ivi pp. 17-19.

(19) Purtroppo non è ancora utilizzabile tutto il materiale in fase di raccolta all'Istituto della *Vetus Latina* di Beuron. D'altra parte non sono ancora stati fatti studi sistematici sui testi dei canti liturgici occidentali. Un tentativo promettente è quello di P. Pietschmann, *Die nicht dem Psalter entnommenen Messgesangstücke auf ihre Textgestalt untersucht*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 12 (1932) pp. 87-144. Per i testi dell'area ambrosiana un'analisi sistematica potrebbe dare risultati particolarmente interessanti, a giudicare da un paio di investigazioni fugaci: E. Galbiati, *Volgata e antica latina nei testi biblici del rito ambrosiano*, in *Ambrosius* 31 (1955) pp. 157-171; G. Baroffio, *Die Offertorien der ambrosianischen Kirche. Vorstudie zur kritischen Ausgabe der mailändischen Gesänge*, Diss. Dr. phil., Köln 1964, pp. 26-30. Sul problema dei testi si ritornerà più avanti al n. VI.

(20) In questi ultimi anni ha avuto una particolare attenzione la liturgia agiopolita, soprattutto in base alla utilizzazione delle recensioni armena e georgiana del « Lezionario ». Cfr., ad esempio, A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*. I: *Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine* (= Patrologia Orientalis XXXV, 1: n. 163), Turnhout 1969. Quanto siano proficue le indagini anche in campo musicale lo mostra il lavoro di H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom. 5. bis 8. Jahrhundert)* (= Wiener Beiträge zur Theologie 28), Wien 1970.

(21) Di probabile provenienza alessandrina è il diffuso *Sub tuum praesidium* del quale sono tramandate, ma nel solo Occidente, varie recensioni musicali. Sulla terminologia tipica alessandrina cfr. G. Giamberardini, *Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani*, in *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973) pp. 205-230.

c) i *differenti generi musicali* che vanno dalle antifone dell'Ufficio (22) e della Messa (23) a canti notevoli quali gli Alleluia (pasquali) (24). E d'altra parte non si può neppure prescindere dal prendere in considerazione l'aspetto propriamente liturgico (tempo dell'anno e riti particolari) che determina in gran parte l'uso di questo o quel canto (25).

Le testimonianze storiche e musicali sono troppo evidenti per poter negare un forte influsso orientale sulla liturgia latina. Un influsso non sempre facile da determinare con precisione, anche perché si è articolato in varie ondate, corrispondenti a particolari momenti storici. Nota è la presenza in Milano di missionari dell'area medio-orientale e indubbio è il peso esercitato sulla Chiesa ambrosiana dalla loro presenza (26). Ma ci sono colonie siriache che si stabilizzano anche a Roma nel V secolo: la loro incidenza sulla liturgia romana è testimoniata ancora più tardi dalla festa del 13 maggio (27). Per non parlare poi dell'egemonia bizantina che nei secoli seguenti, e in particolare nell'epoca carolingia, esercita un fascino

---

(22) Su molti paralleli sia di pezzi che di strutture tra l'Oriente e l'Occidente informa per un settore limitato A. Baumstark (O. Heiming, ed.), *Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* (= Liturgiewiss. Quellen und Forschungen 32), Münster Wf. 1957.

(23) L'esempio più notevole è dato da un gruppo di canti milanesi. Si veda lo studio — con ulteriore bibliografia — di E. Cattaneo, *I canti della frazione e comunione nella liturgia Ambrosiana*, in AA.VV., *Miscellanea... L.C. Mohlberg*, II (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», sectio hist. 23), Roma 1949, pp. 147-174.

(24) Sugli Alleluia orientali nella liturgia pasquale romana tra i tanti lavori cfr. quelli recenti di Ch. Thodberg, *Der byzantinische Alleluiarionzyklus Studien im kurzen Psaltikonstyl* (= Monumenta musicae Byzantinae, Subsidia 8), Kopenhagen 1966, soprattutto il cap. 22; J. Smits van Waesberghe, *«De glorioso officio... Dignitate apostolica» (Amalarius). Zum Aufbau der Gross-Alleluia in den päpstlichen Ostervespern*, in J. Westrup (ed.), *Essays presented to E. Wellesz*, Oxford 1966, pp. 48-73; S.J.P. van Dijk, *The Medieval Easter Vespers of the Roman Clergy*, in *Sacris Erudiri* 19 (1969-1970) pp. 261-363; A.-G. Martimort, *Origine et signification de l'alleluia de la messe romaine*, in P. Granfield - J.A. Jungmann (edd.), Kyriakon, *Festschrift J. Quasten*, Münster Wf. 1970, II, pp. 811-834; B. Stäblein, *Die altrömischen Vespern der Osterwoche*, in *Die Gesänge des altrömischen Graduale Vat. lat. 5319, Einführung* (= Monumenta Monodica Medii Aevi II), Bärenreiter, Kassel... 1970, pp. 84*-140*; E. Jammers, *Das Alleluia in der gregorianische Messe. Eine Studie über seine Entstehung und Entwicklung* (= Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 55), Münster Wf. 1973, in particolare pp. 40-58.

(25) Fondamentale per lo studio comparativo dei repertori orientali e occidentali è E. Wellesz, *Eastern Elements in Western Chant. Studies in the Early History of Ecclesiastical Music* (= Monumenta Mus. Byz., Subs. 2), Boston 1947, Kopenhagen ²1967; Id., *Epilegomena zu den «Eastern Elements in Western Chant»*, in *Die Musikforschung* 5 (1952) pp. 131-137. Uno *status quaestionis* accurato è presentato da M. Huglo, *Relations musicales entre Byzance et l'Occident*, in *Proceedings of the XIIIth. Intern. Congr. of Byz. Studies*, Oxford 1966, pp. 267-280.

(26) Cfr. E. Cattaneo, *Missionari orientali a Milano nell'età longobarda*, estratto da *Archivio Storico Lombardo*, s. IX/III, 90 (1963) [1966].

(27) Cfr. Th. Klauser, *Rom und der Kult der Gottesmutter Maria*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15 (1972) pp. 120-135, ivi pp. 123 ss.

notevole sul mondo occidentale tanto da divenire uno dei modelli principali cui attingono i nostalgici umanisti della corte franca (28).

In questo giro di riflessioni non si può dimenticare neppure la possibilità di influssi reciproci tra due aree — caso estremo tra la Chiesa e la Sinagoga — a seconda della preminenza culturale e sociale dell'una o dell'altra in un ambiente e in un'epoca precisa (29). Vale anche in campo musicale la legge della metamorfosi per contatto, con tutte le conseguenze e modifiche più o meno rilevanti e durature che essa implica.

Altro fenomeno non trascurabile è il sovrapporsi di correnti contrarie con un gioco quanto mai interessante, ma non sempre chiaramente decifrabile, di influssi reciproci contemporanei. A tutti è noto questo fatto dalla storia medievale che vede l'infiltrazione di Cluny in tutta l'Europa, anche in Italia (30), mentre è proprio un movimento contrario, quello di Fruttuaria-Digione con Guglielmo di Volpiano, che si insinua oltralpe raggiungendo in modo particolare l'estremità normanda dell'area francese: fatti, questi, notevoli perché sia la riforma cluniacense come e soprattutto il movimento fruttuariense hanno ampie ripercussioni in campo liturgico e di conseguenza musicale (31).

---

(28) Paradigmatica è l'introduzione del gruppo di antifone « *Veterem hominem* » per l'Epifania: cfr. O. Strunk, *The Latin Antiphons for the Octave of the Epifany*, in *Mélanges G. Ostrogorsky*, II (= Recueil de Travaux de l'Institut d'Etudes byzantines 8, 2), Beograd 1964, pp. 417-426. Significativa è anche l'introduzione e la diffusione delle formule mnemoniche proprio nel sec. IX: T. Bailey, *The Intonations Formulas of Western Chant* (= Studies and Texts 28), Toronto 1974. Altre indicazioni si trovano nell'articolo di M. Huglo segnalato alla nota 25.

Come per altri aspetti, si deve sottolineare la necessità di considerare queste relazioni musicali nell'ambito assai più vasto di tutto un movimento culturale e liturgico. Si veda al riguardo non solo l'opera di un A. Baumstark, conosciuta dai più, ma anche vari lavori poco utilizzati, ad esempio J. Quasten, *Oriental Influence in the Gallican Liturgy*, in *Traditio* 1 (1943) pp. 55-78.

In questa prospettiva rimangono da verificare e chiarire meglio molti particolari che rendono assai interessante, ma anche più complesso il quadro. Ad esempio, il Comes Veronese della metà del secolo IX nella vigilia pasquale presenta come VI lettura Ger 31, 7-14: una pericope non attestata in questo giorno nelle fonti occidentali. « Essa si trova nella chiesa bizantina quale lettura del mattutino del sabato santo », così K. Gamber, *Die Lesungen der Ostervigil in CoV*, appendice a S. Rehle, *Lectionarium Plenarium Veronense (Bibl. Cap., Cod. LXXXII)*, in *Sacris Erudiri* 22, 2 (1974-1975) pp. 321-376, citazione a p. 370.

(29) Cfr. H. Wagenaar-Nolthenius, *Der Planctus Judaei*, in AA.VV., *Mélanges à R. Crozet*, II, Poitiers 1966, pp. 881-885.

(30) Fino a Farfa, ad esempio, le cui « *Consuetudines Farfenses* » non sono altro che documenti tipicamente cluniacensi!

(31) Sull'opera liturgico-musicale dell'abate italiano cfr. R. Le Roux, *Guillaume de Volpiano. Son Cursus liturgique au Mont Saint-Michel et dans les abbayes normandes*, in J. Laporte (ed.), *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, I: *Histoire et vie monastique*, Paris 1967, pp. 417-472.

IV *Le aree culturali periferiche si mostrano più conservatrici dei centri, mantenendo talora forme e pezzi che, con l'andare del tempo, scompaiono o subiscono (notevoli) modifiche nei centri stessi.*

Il fenomeno è conosciuto anche in altri settori della cultura e dell'espressione artistica. Alcuni esempi in campo liturgico-musicale lo potranno rendere più concreto.

La liturgia ambrosiana conserva vari canti di origine orientale che singolarmente o presi in gruppo hanno una storia del tutto particolare (32). Ricordo ora l'antifona *post evangelium* del giovedì santo: *Cenae tuae mirabili*. Kenneth Levy ne ha tracciato con maestria la storia (33), mettendo in evidenza il carattere arcaico e più vicino alla lezione primitiva conservato nella recensione ambrosiana. Il canto, infatti, un tropario semplice, nel primo quarto del secolo VI ha subito una modifica sostanziale tanto da entrare nel repertorio dei canti melismatici della tradizione bizantina. In questa area oggi non si conservano più testimonianze della primitiva melodia semplice, presumibilmente di origine palestinese, di cui rimane una terza recensione musicale, più fiorita dell'ambrosiana, nell'antico repertorio slavo. Tuttavia è la versione milanese che più di ogni altra ci dà un'idea dell'originale.

Ci sono ancora altri pezzi di origine orientale di cui è perso o sconosciuto il modello (testuale e/o melodico). Sempre a Milano, ad esempio, il responsorio *Vadis propitiator*, diffuso anche in altre fonti dell'Italia settentrionale (34). In vari codici italiani si trova un altro canto di remota origine: l'inno *Te decet laus* (35).

Un confronto con le recensioni romane dell'antifonario della Messa permette anche di scoprire a Milano alcuni pezzi scomparsi col tempo dai libri romani (è il caso di alcuni versetti offertoriali) (36), o di individuarne

---

(32) Per i *transitori* cfr. lo studio di E. Cattaneo segnalato alla nota 23.

(33) K. Levy, *A Hymn for Thursday in Holy Week*, in *Journal of the American Musicological Society* 16 (1963) pp. 127-150.

(34) Cfr. (M.) Huglo - (L.) Agustoni - (E.) Cardine - (E.T.) Moneta Caglio, *Fonti e paleografia del canto ambrosiano* (= Archivio Ambrosiano 7), Milano 1956, pp. 27, 83-84 e 118. Nel frattempo si è trovato il responsorio anche in un graduale di Como del 1200 circa i cui frammenti sono stati ricuperati a Varallo Sesia, cfr. G. Baroffio, *Un antico graduale novarese*, in *Bollettino storico per la Prov. di Novara* 58 (1967) pp. 3-14, ivi p. 7 nota 13.

(35) M. Huglo, *Les diverses Mélodies du « Te decet laus »*, in *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 12 (1967) pp. 111-116; B. Stäblein, *Einführung...* (cfr. nota 24), p. 77 nota 372 nega che la melodia « C » di Huglo sia propria del repertorio romano-antico. Essa dovrebbe appartenere alla non meglio identificata tradizione italica arcaica.

(36) B.G. Baroffio, *Osservazioni sui versetti degli offertori ambrosiani*, in AA.VV., *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana* 3 (= Archivio Ambrosiano 23), Milano 1972, pp. 54-58.

la primitiva collocazione liturgica (l'offertorio *Precatus* che dalla quaresima è stato spostato al tempo dopo Pentecoste) (37).

In tutti i casi precedenti un'analisi della situazione storico-culturale permette di costatare facilmente il carattere periferico che Milano ha avuto ora nei confronti dell'Oriente palestinese e bizantino, ora rispetto a Roma.

Analoga è la posizione di Benevento. Al riguardo si può ricordare il permanere a Benevento — come pure a Milano — dell'antico ordinamento delle letture evangeliche della quaresima romana (38), importante per la scelta correlativa di alcuni canti, soprattutto le antifone ai cantici evangelici (*Benedictus* e *Magnificat*) e quella della Comunione. Di origine romana potrebbe essere anche un offertorio di Pentecoste *Factus est repente* conservato in due aree periferiche rispetto a Roma, aree che per sé non hanno alcun rapporto diretto: appunto Benevento e una zona francese non meglio identificata (39), di cui è autorevole testimone l'antifonario di Mont-Blandin del secolo VIII,

A rendere più difficile il problema interviene un altro fattore che pure deve essere sempre tenuto in considerazione: la possibilità cioè che si diano fenomeni liturgici particolari comuni a varie zone extra romane, ma totalmente assenti nell'Urbe o assunte dalla liturgia romana soltanto in un secondo tempo (40).

V *La melodia recepita in una cultura, ancorché locale, viene assunta attraverso un lavoro di « traduzione », di adattamento alla sensibilità e alle forme comuni del luogo e dell'epoca.*

I confronti che si possono stabilire tra le differenti recensioni musicali di molti canti liturgici mostrano in modo inequivocabile che ogni area culturale e ogni periodo storico presentano determinate caratteristiche. Un

(37) G. Baroffio, *Die Offertorien...* (cfr. nota 19), p. 33 nota 1; circa un altro offertorio, tratto dall'Esodo e le varie ipotesi sulla sua collocazione originale cfr. G. Baroffio, *Die mailändische Ueberlieferung des Offertoriums Sanctificavit*, in M. Ruhnke (ed.), *Festschrift B. Stäblein zum 70. Geburtstag*, Bärenreiter, Kassel... 1967, pp. 1-8, ivi pp. 1-2.

(38) Cfr. R.-J. Hesbert, *Les dimanches du Carême dans les manuscrits romano-bénéventains*, in *Ephemerides Liturgicae* 48 (1934) pp. 198-222; G. Baroffio, *Die Offertorien...* (cfr. nota 19), p. 33 nota 1 con ulteriore bibliografia.

(39) R.-J. Hesbert, *Un antique offertoire de la Pentecôte: « Factus est repente »*, in AA.VV., *Organicae Voces. Festschrift J. Smits v. Waesberghe*, Amsterdam 1963, pp. 59-69.

(40) Questo vale anche per alcuni canti. Su melodie comuni all'Italia meridionale e all'Aquitania cfr. K. Levy, *Lux de luce. The Origin of an Italian Sequence*, in *The Musical Quarterly* 57 (1971) pp. 40-61. Per il secondo punto basti ricordare, ad esempio, che soltanto Roma sembra aver escluso dalla sua liturgia eucaristica la lettura di testi agiografici, presenti invece altrove, a Milano, Benevento... cfr. B. de Gaiffier, *La lecture des Actes des martyres dans la prière liturgique en Occident*, in *Analecta Bollandiana* 72 (1954) pp. 134-166.

esame sistematico di pezzi romani introdotti a Milano evidenzia chiaramente il metodo di adattamento al musicare locale mediante vari interventi sul materiale preesistente (41). In particolare la linea melodica, pur conservando l'andamento originale, viene talora elaborata con l'inserzione di note di congiungimento e di piccoli gruppi di abbellimento melismatico, i quali talora raggiungono uno sviluppo assai notevole (42). Ma in questa fase di elaborazione si può dire che la melodia primitiva continua ad emergere sotto l'adattamento. Interventi più drastici sono invece da registrare — ma non sempre e non necessariamente — in alcuni punti chiave dei canti: le formule iniziali e le cadenze. Anzi, si può affermare che proprio in questi centri nevralgici della melodia si tradisce il più delle volte la mano del « traduttore » e appare in tutta evidenza il marchio caratteristico dell'uno e dell'altro centro (43).

VI *La recensione particolare del testo di un canto liturgico non testimonia in modo assoluto l'origine cronologica e la provenienza della melodia corrispondente. Il testo tuttavia offre spesso elementi utili per conoscere il pezzo in esame e l'area liturgica in cui esso è stato utilizzato.*

Si è già accennato al problema parlando di testi biblici africani (44). Se valesse il principio opposto a quello or ora enunciato, bisognerebbe concludere che i vari canti liturgici romani, milanesi e ispanici con testo biblico africano riproducono sempre effettivamente melodie di quella Chiesa, anteriori probabilmente al V secolo.

Senza negare a priori che in alcuni casi nelle melodie « europee » si possano essere conservati elementi musicali africani, il principio sopra esposto si prova comparando tra loro, per semplificare l'esame, i canti dell'antifonario romano e milanese che hanno testi di certa o almeno pre-

(41) Il primo a studiare in modo sistematico e comparativo le melodie ambrosiane e quelle romane (« gregoriane ») è stato K. Ott, *Le melodie ambrosiane studiate specialmente in rapporto alle gregoriane*, Roma 1915 (raccolta di articoli pubblicati antecedentemente sulla *Rassegna Gregoriana*). Risultati più sicuri si raggiungono tuttavia nel confronto più ampio che si estende anche al repertorio romano antico, come ha fatto B. Stäblein in vari suoi lavori. Cfr. anche nota 83.

(42) In molti casi bisogna avvertire che la recensione ambrosiana non deriva direttamente dalle melodie romane così come sono tramandate nei due repertori (antico e « gregoriano »). Ma proprio l'esame comparativo mostra come in tre momenti culturali diversi sia stato elaborato un unico materiale base comune. Come si dirà più avanti, è indubbio un fatto: che per taluni aspetti l'ambrosiano è più vicino al romano antico, direi soprattutto per il procedere della melodia a gradi congiunti e la presenza di piccole fioriture neumatiche.

Per l'insieme globale del pezzo, la sua « architettura », la recensione milanese è invece più affine al « gregoriano ».

(43) Cfr. lo studio comparato di alcune formule d'intonazione e di cadenze in (M.) Huglo..., *Fonti e paleografia...* (cfr. nota 34), pp. 129-133.

(44) Cfr. sopra.

sumibile recensione africana. Si può vedere così come, pur restando inalterato il testo, la melodia subisca modifiche. Il che deve fare ammettere che anche la più antica versione musicale oggi conosciuta — ammesso che sia possibile stabilire quale sia delle 3 o 4 recensioni tramandate — non deve essere necessariamente identica con una possibile e ipotetica recensione africana, se mai si è data (45).

D'altra parte il problema del testo deve interessare anche il musicologo, e in genere lo storico, perché esso è quanto mai eloquente. Anche dove non sono possibili dei confronti melodici, per la mancanza di paralleli o a causa di una notevole divergenza delle melodie, la comparazione dei testi rivela alcuni elementi non trascurabili: ad esempio, l'origine orientale di canti la cui melodia è conosciuta solo in fonti occidentali (46), una certa indipendenza di Milano rispetto alle versioni bibliche latine diffuse a Roma (47); affinità non indifferenti tra testi dei canti milanesi e quelli tramandati nelle recensioni ispaniche (48). Non si tratta poi di studiare soltanto i testi biblici, ma anche le conposizioni ecclesiastiche, quali omelie (49) e racconti agiografici. Proprio in base a una di questi documenti, la *Vita* di s. Colombano, scritta da Giona di Susa, B. Stäblein è stato messo sulle tracce di due antiche melodie insulari che egli pensa di aver scoperto nella recensione originale tramandata in un codice tardivo francese (50). Si può infine ricordare che proprio da un esame della recensione testuale «romana» — e non «gallicana» — del salterio usato per le antifone della Messa, lo stesso studioso rivendica all'ambiente romano e non franco la redazione di quello che comunemente si chiama canto gregoriano (51).

Fatti non trascurabili, quindi, e che bisogna tenere presenti quali tasselli di una storia della cultura e della musica liturgica che solo con grande pazienza possono essere ricuperati e congiunti nello sforzo di ripristinare l'insieme di una visione storica aderente alla realtà dei fatti.

* * *

(45) Preliminare per cercare di risolvere la questione è la conoscenza della diffusione della recensione biblica africana in Europa, cioè dove e in quale periodo. Non si dimentichi la funzione di rilievo avuta da ecclesiastici africani sul nostro continente dopo l'emigrazione forzata davanti alle invasioni vandale

(46) Cfr. ad esempio M. Huglo, *Relations musicales...* (cfr. nota 25).

(47) Cfr. E. Galbiati, *Volgata...* (cfr. nota 19).

(48) Cfr. G. Baroffio, *Die Offertorien...* (cfr. nota 19), pp. 26-30. Ci sarebbe anche da puntualizzare meglio la consistenza delle indubbie relazioni che sussistono tra la tradizione testuale della Bibbia ambrosiana (di Biasca) e ispanica.

(49) Non è l'unico, ma paradigmatico rimane lo studio di H. Barré, *Antiennes et répons de la Vierge*, in *Marianum* 29 (1967) pp. 153-245.

(50) B. Stäblein, *Zwei Melodien der altirischen Liturgie*, in AA.VV., *Musicae scientiae collectanea. Festschrift K.G. Fellerer*, Köln 1973, pp. 8 (estr.).

(51) Id., *Nochmals zur angeblichen Entstehung des gregorianischen Chorals im Frankenreich*, in *Archiv für Musikwissenschaft* 27 (1970) pp. 110-121.

E' ora di concludere questi brevi appunti metodologici. Ricordo ancora un problema, forse *il* problema che assilla lo storico del canto liturgico, e che finora non ha ancora avuto una soluzione adeguata per mancanza di tante necessarie investigazioni minute e settoriali preliminari.

Il canto liturgico è stato vissuto nella Chiesa attraverso i secoli mediante una tradizione orale che si è arricchita sempre più. Senza voler negare l'esistenza di raccolte anteriori, sta il fatto che conosciamo i repertori musicali quali sono stati trascritti in un'epoca « assai » recente: al IX secolo risalgono i pochi codici e frammenti più antichi con notazione musicale. Ora questi codici, nei quali è confluita una tradizione multiforme di parecchi secoli, costituiscono una griglia che raccoglie in modo uniforme e pianificante il materiale anteriore, certamente nemmeno tutto.

Di qui la necessità di compiere delle indagini particolari nei singoli repertori al fine di enucleare le sezioni omogenee e dal punto di vista liturgico e secondo una prospettiva musicale (52). Tenendo conto ulteriormente dei vari generi musicali si può giungere allora a individuare alcuni strati e arrivare infine a una qualche determinazione sull'origine (luogo e tempo) e la trasmissione orale e testuale dei canti. Ma tutto questo suppone la conoscenza degli orientamenti avuti dalle correnti culturali e storiche nei vari periodi, l'identificazione di pezzi che possano servire da termini sicuri di paragone, la distinzione — per quanto è possibile — degli elementi propri e fissi di una recensione musicale da quanto proviene e da un patrimonio comune primitivo e da una diversa area liturgico-musicale. Ciò esige per lo meno l'identificazione e lo spoglio metodico di tutte le fonti (53) e lo studio dei canti sotto vari profili: paleografico (54),

---

(52) Si vedano, ad esempio, i *tractus* della Messa (e i cantici della vigilia pasquale) o le *antifone O* degli ultimi giorni dell'avvento. Cfr. rispettivamente H. Hucke, *Tractus*, in *MGG* 13 (1966) pp. 607-612; M. Huglo, *O Antiphons*, estratto da *The New Catholic Encyclopedia* (1967).

(53) In attesa dei repertori programmati nell'ambito del *Répertoire International des Sources Musicales* (RISM, interessa tangenzialmente il nostro argomento il volume B V[1] curato da H. Husmann, *Tropen- und Sequenzen- Handschriften*, München-Duisburg 1964) si possono consultare gli elenchi pubblicati in *Le Graduel Romain. Edition critique par les moines de Solesmes*, II: *Les sources*, Solesmes 1957 (per i canti della Messa); R.-J. Hesbert, *Corpus Antiphonalium Officii*, V: *Fontes earumque prima ordinatio* (= Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes 11), Roma 1975 (a pp. 5-18: elenco sommario di 800 codici per l'Ufficio). Ad alcuni problemi inerenti un lavoro di repertorio delle fonti liturgiche ho accennato in *« Fontes Italicae Liturgiae ». Osservazioni metodologiche*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 23 (1969) pp. 120-134.

(54) Punto di partenza per uno studio paleografico delle fonti liturgiche rimane sempre il colossale lavoro di H.M. Bannister, *Monumenti Vaticani di paleografia musicale latina* (= Codici Vaticani. Series maior 12), Leipzig 1913; con profitto si possono consultare i vari volumi della *Paléographie Musicale* di Solesmes (per le tavole e le introduzioni) e altre opere di consultazione quali: G.M. Suñol, *Introducción a la Paleografía Musical Gregoriana*, Montserrat 1935 (più utile l'edizione francese rielaborata, *Intro-*

semiologico (55), melodico (56), modale (57), strutturale (58) e testuale (59).

II. Prospettive storiche

La premessa metodologica permette di farsi un'idea dei problemi che si devono tenere presenti in uno studio del canto liturgico che voglia trattare l'argomento in modo adeguato. E' bene tuttavia chiedersi ora che cosa sia questo canto, se si esaurisca o meno nel solo repertorio gregoriano, praticamente l'unico conosciuto ai più, soprattutto attraverso le incisioni discografiche dei monaci di Solesmes. Una presentazione storica necessiterebbe di uno spazio notevolmente superiore a quello disponibile ora e non dovrebbe essere disgiunta da una serrata analisi musicale come pure dal canto o almeno dall'ascolto di qualche pezzo particolarmente significativo. Basti in questa sede rilevare alcuni dati essenziali che possano aiutare a inquadrare il problema dei repertori di canto liturgico diffusi in passato nella Penisola.

Chi considera anche solo le fonti liturgiche musicali sopravvissute dai secoli passati — escludendo quindi le testimonianze indirette, necessarie d' altra parte per una giusta comprensione del fenomeno — s'accorge subito che i codici musicali differiscono tra di loro sotto vari aspetti: essi presentano grafie musicali diverse secondo le varie notazioni neumatiche, sono

---

duction..., Paris 1935); G. Vecchi, *Atlante paleografico musicale. Documenti per la storia della semiografia musicale*, Bologna, 1951; E. Jammers, *Tafeln zur Neumenschrift*, Tutzing 1965. Il problema paleografico è trattato in modo del tutto nuovo in una visione globale della storia musicale da B. Stäblein, *Schriftbild der einstimmigen Musik* (= Musikgeschichte in Bildern III, 4), Leipzig 1975. Che l'analisi paleografica possa essere di grande importanza anche per indagini in altri settori lo dimostra, ad esempio, K. Hallinger, *Die Provenienz der Consuetudo Sigiberti. Ein Beitrag zur Osterfeierforschung* nella «*Miscellanea*» in onore di H. De Boor del 1971, pp. 155-176 (estr.).

(55) In questo campo è maestro per eccellenza E. Cardine che ha raccolto intorno a sè un discreto numero di allievi, autori di varie monografie specializzate. A questa scuola si ispira anche *L'Associazione internazionale studi di canto gregoriano* con una sua pubblicazione periodica, cfr. *Rivista Liturgica* 63 (1976) p. 261.

(56) Come punto di partenza per ricerche in questo settore valgono le opere segnalate alla nota introduttiva: P. Wagner, P. Ferretti...

(57) Si vedano soprattutto gli studi di H. Potiron, tra cui *L'analyse modale du chant grégorien*, Desclée, Paris... 1956 e la bibliografia specifica segnalata da M. Huglo, *Les Tonaires. Inventaire, Analyse, Comparaison*, Paris 1971, pp. 467-476.

(58) Oltre alle opere cui si rimanda già alla nota introduttiva e 56, si consultino studi specifici quali, ad esempio, le analisi di J. Kuckertz, *Gestaltvariation...* (cfr. nota 14). Per l'ambito ambrosiano A. Fossati aveva iniziato analisi sistematiche del repertorio, un lavoro che avrebbe dato risultati pregevoli se non fosse stato interrotto, cfr. *L'opera del centonizzatore*, in *Ambrosius* 30 (1954) pp. 273-282 (analisi strutturale del salmello *Foderunt*).

(59) Per alcuni problemi inerenti al testo dei canti cfr. sopra la nota 19 e l'ultimo «principio» metodologico enunciato.

articolati in molteplici tipi di libro liturgico (graduale, cantatorio, processionale, antifonario...) (60), testimoniano diversi schemi liturgici (romano, milanese, ispanico...) oppure possono presentare differenti versioni melodiche nell'ambito di un unico nucleo liturgico, come accade per la liturgia romana.

Un'analisi sistematica delle fonti e una loro successiva classificazione ha permesso quindi di individuare da un lato vari repertori e tradizioni liturgiche, da un altro diverse versioni melodiche di un'unica liturgia o di liturgie assai affini.

C'è da dire subito che il repertorio liturgico musicale non si limita a quello che comunemente viene chiamato canto gregoriano. Ogni grande ambito ecclesiale ha dato vita a un proprio repertorio musicale, senza che l'autonomia delle singole aree culturali-liturgiche escludesse una complicata e oggi non sempre ben individuabile serie di relazioni reciproche.

Abbiamo così, ad esempio, l'intero patrimonio musicale dell'antica liturgia ispanica nelle sue varie redazioni locali che costituiscono il «canto mozarabico» (61). Per ragioni storiche non è tramandato se non in modo molto frammentario il repertorio gallicano: ne rimangono tracce in raccolte posteriori o comunque estranee alla liturgia gallicana (62). Dell'antico canto insulare è rimasto praticamente nulla: soltanto un paio di pezzi si possono attribuire con una qualche certezza alla produzione irlandese (63).

Antichi repertori musicali in Italia

Il principio che a ogni grande nucleo liturgico corrisponda una propria collezione di canti vale anche per la nostra Penisola. Purtroppo di alcuni centri molto importanti si conosce oggi poco o nulla. Basti pensare alla regione campana il cui influsso notevole su altre regioni traspare ancora nelle fonti insulari vari secoli dopo l'evangelizzazione ad opera di missionari dell'Italia meridionale. Paradigmatica al riguardo è la presenza di santi locali nei calendari della terra di missione (64). Ma del repertorio di canto, probabilmente di tipo romano-antico, non si sa più nulla. All'

(60) Per una caratterizzazione dei singoli libri liturgici di canto cfr. le relative voci redatte da B. Stäblein nell'enciclopedia *Die Musik in Geschichte und Gegenwart.*

(61) Fondamentale e indispensabile per ogni ricerca in questo campo è M. Randel, *An Index of the Chant of the Mozarabic Rite* (= Princeton Studies in Music 6), Princeton 1973.

(62) Cfr. M. Huglo, *Altgallikanische Liturgie,* in K.G. Fellerer (ed.), *Geschichte* ... (cfr. nota 10), pp. 219-233.

(63) Si veda lo studio di B. Stäblein ricordato alla nota 50.

(64) Il fatto conosciuto da tempo in base, tra l'altro, al calendario di s. Willibrordo, è confermato da nuovi frammenti editi da K. Gamber, *Das Bonifatius-Sakramentar und weitere frühe Liturgiebücher aus Regensburg mit vollständigem Facsimile der erhaltenen Blätter* (= Textus Patristici et Liturgici 12), Regensburg 1975.

area ravennate sono state assegnate almeno come ipotesi di lavoro alcune singole melodie. La questione della loro origine è tuttavia difficile anche perché Ravenna nel corso dei secoli ha subito vari influssi di centri sia occidentali che orientali (65).

Della raccolta locale esistente in passato ad Aquileia non si hanno più testimonianze sicure e attualmente identificate; anzi, varie proposte « storiche » diffuse con estrema leggerezza (66) non fanno altro che confondere le ricerche. Quanto M. Huglo afferma a proposito del grande centro veneto, può essere applicato più o meno a varie sedi e regioni ecclesiastiche italiane e straniere: « ... bisogna pur riconoscere che prima di scrivere la storia della liturgia e della musica sacra di Aquileia bisognerebbe riprendere dalla base lo studio preciso dei manoscritti di Aquileia, localizzare e datare tutti i documenti, confrontarli fra di loro e classificarli secondo la critica testuale e musicale, per reinserirli nel quadro generale della storia del patriarcato e della provincia » (67).

Esaminando i codici musicali di origine italiana si possono enucleare tuttavia vari gruppi omogenei che in ordine cronologico del contenuto — del testo musicale cioè e non necessariamente del documento che lo tramanda — possono essere elencati come segue: a) un fondo che emerge per il carattere arcaico delle melodie; b) un gruppo compatto di canti propri della liturgia beneventana o della tradizione musicale locale; c) un intero repertorio universalmente ritenuto la più antica recensione romana conosciuta; d) un analogo repertorio con canti propri della liturgia milanese; e) una rielaborazione « tardiva » del repertorio romano, nota come canto gregoriano perché in passato era attribuita a papa Gregorio Magno (68).

Sottolineo che trattando questi cinque gruppi, mi riferisco a tutto il complesso dei loro canti, non a singoli pezzi che possono talora creare notevoli problemi di cronologia e di origine. Sta il fatto che nonostante

(65) Oltre ai lavori di E. Wellesz (cfr. nota 25) e di K. Levy (cfr. note 33 e 40) si veda J. Drumbl, *Gli improperi del Venerdì Santo nei manoscritti liturgici italiani*, in *Bergomum* 4 (1971) pp. 77-96; A. Jacob, *Une lettre de Charles le Chauve au clergé de Ravenne*, in *Revue d'Hist. Ecclésiastique* 68 (1972) pp. 409-422.

(66) Ad esempio P.M. Ernetti, *La musica aquileiese* (= Quaderni di cultura V, 18), Udine 1967-1968, ristampato sostanzialmente in *Jucunda Laudatio* 11 (1973) pp. 3-18, nonostante la recensione in *Rivista Liturgica* 57 (1970) pp. 832-834. Si può aggiungere che G.M. Beyssac aveva visto giustamente nel codice 234 della Bibl. Arcivescovile di Udine un graduale di Ratisbona del secolo XI (cfr. K. Young, *The Dramatic Associations of the Easter Sepulchre* [= University of Wisconsin Studies in Language and Literature 10], Madison 1920, p. 66 nota 115), mentre l'Ernetti continua a ritenerlo tra il secolo VII e VIII appellandosi falsamente all'autorità di un B. Bischoff!

(67) M. Huglo, *Liturgia e musica sacra aquileiese*, in AA.VV., *Storia della cultura veneta dalle origini al Trecento* (= Storia della cultura veneta 1), Vicenza 1976, pp. 312-325, citazione a pp. 323-324.

(68) Sul problema cfr. B. Stäblein, *« Gregorius Praesul ». Der Prolog zum römischen Antiphonale. Buchwerbung im Mittelalter*, in AA.VV., *Musik und Verlag...*, Kassel 1968, pp. 537-561.

le ricerche fin qui condotte da varie generazioni di ricercatori, si sa relativamente poco sulle origini concrete del canto liturgico in Occidente. Quello che conosciamo è già una serie di repertori sistematizzati, tramandati — come si è detto — da testimoni tardivi. Anzi, la rottura del legame con le origini deve rendere assai cauti nel procedere all'esame dei canti e di tutta la liturgia in genere. E' molto facile, infatti, dare interpretazioni apparentemente soddisfacenti, ma che in realtà deformano completamente la realtà delle cose.

a) *le melodie italiche arcaiche*

Si tratta di canti che hanno in comune indubbie caratteristiche di grande arcaicità e che possono essere assegnati a un'epoca di poco anteriore al repertorio romano antico. Senza per altro escludere la possibilità di composizioni più tardive — imitazione in « stile antico » —, sembra che queste melodie offrano alcune tra le prime testimonianze del canto liturgico nella nostra Penisola. Resta ancora da vedere se risalgano tutte a un unico centro o tradizione oppure, cosa più probabile, se riflettano usi musicali diversi resi affini unicamente da un loro comune denominatore: la grande antichità e il musicare mediterraneo-italico.

In questo gruppo di melodie si possono collocare alcuni pezzi diffusi in modo sparso e isolato in codici di diversa origine ed età, ad esempi un *Te decet laus* e l'antifona per la comunione *Hic est agnus* studiati c M. Huglo (69), il responsorio *Rogamus te domine* tramandato da un ritual di Asti del secolo X (70), pochi canti dell'Ordinario tra cui il Sanctus XVIII nella sua versione primitiva (71). Fattura arcaica presentano inoltre i canti di un antico rituale dell'Italia settentrionale la cui melodia è trasmessa in una notazione non ancora decifrata (72).

Tutto questo insieme di canti all'orecchio moderno, « viziato » dallo

(69) M. Huglo, *Les diverses...* (cfr. nota 35); *Antifone antiche per la « fractio panis »*, in *Ambrosius* 31 (1955) pp. 85-95, ivi pp. 92-94.

(70) Cfr. B. Stäeblein, *Schriftbild...* (cfr. nota 54), pp. 122-123.

(71) Le varie redazioni e alcuni problemi di questo *Sanctus* sono studiati da P.J. Thannabaur, *Das einstimmige Sanctus der römischen Messe in der handschriftlichen Ueberlieferung des 11. bis 16. Jahrhunderts* (= Erlanger Arbeiten zur Musikwissenschaft 1), München 1962, pp. 66-72.

(72) E' il codice T 27 sup. della Biblioteca Ambrosiana studiato dal punto di vista musicale da M. Huglo, *Vestigio di un antico repertorio musicale dell'Alta Italia apparentato col canto ambrosiano*, in *Ambrosius* 31 (1955) pp. 34-39 (relazione tenuta al Congresso di Musica Sacra a Vienna nel 1954). La presenza di un *Ordo* affine al T 27 sup. nel ms. b-15/128 della Bibl. Capitolare di Monza ripropone e forse aiuta a precisare il problema del luogo d'origine di questa enigmatica raccolta.

Sul problema di un antico repertorio denominato « ambrosiano» e diffuso certamente nel Centro Italia cfr. J. Drumbl, *Zweisprachige Antiphonen zur Kreuzverehrung*, in *Italia Medioevale e Umanistica* 19 (1976) pp. 41-55, interessante anche per la questione ravennate.

stile gregoriano, dà l'impressione di essere qualcosa di esotico, ma sembra anche monotono e in certi pezzi persino fastidioso. Le melodie presentano alcuni tratti caratteristici che si ritrovano ancora nella melopea italica dei repertori beneventano, romano antico e milanese: melodie che procedono per lo più a gradi congiunti, fioriture intorno a poche note, ripetizioni frequenti di incisi nello stesso pezzo, un ritornare continuo su poche note fondamentali secondo lo stile delle composizioni maqam. Ma è a partire da questo genere di musica antica che si deve emettere un giudizio di valore su tali canti in cui prevale una grande libertà nella costruzione dell'impianto melodico, libertà sottolineata anche dalla mancanza di una struttura modale rigida o comunque ben definita.

Tenendo come punto di riferimento alcuni canti identificati, come quelli già ricordati, dovrebbe essere possibile giungere a enucleare altri pezzi dell'antico repertorio italico, soprattutto i prodotti dei centri minori, conservatici in mezzo al repertorio gregoriano posteriore. In tale senso è interessante notare con Kl. Gamber che diversi formulari eucologici per santi patroni di Chiese dell'Italia settentrionale presentano elementi propri della tradizione gallica, rivelano quindi uno strato di preghiere anteriore alla pianificazione avutasi con l'affermazione della sola eucologia romana di tipo prevalentemente gregoriano (73).

b) *Il repertorio beneventano*

E' conservato in modo frammentario in vari codici dell'Italia meridionale facilmente riconoscibili dalla peculiare grafia e testuale e neumatica (74). Ragioni storiche fanno pensare che la produzione dei canti beneventani sia cessata verso la metà del secolo VIII. Nel 760, infatti, non si compongono melodie nuove per la festa dei Dodici Fratelli, istituita con la traslazione delle loro reliquie avvenuta appunto in quell'anno.

Non si conosce oggi nessun codice dell'antica liturgia beneventana allo stato « puro ». Sia per l'eucologia che per la musica si deve ricorrere ai più tardivi codici della liturgia romana scritti nei grandi centri del Sud, in particolare Montecassino e Benevento. In questi manoscritti compaiono, inseriti nei formulari romani e dopo questi ultimi — è il caso di una ventina di formulari di canto per particolari messe festive —, antichi canti con testi e soprattutto melodie del tutto particolari. Uno studio comparativo di questo materiale insolito ha permesso prima ad Andoyer, poi a

(73) Kl. Gamber, *Der Zeno-Kult in Regensburg. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums in Bayern*, in *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 11 (1977) pp. 7-24, ivi p. 15 nota 34.

(74) Un orientamento generale sul canto beneventano è dato da B. Baroffio, *Liturgie im beneventanischen Raum*, in K.G. Fellerer (ed.), *Geschichte...* (cfr. nota 10), pp. 204-208; bibliografia esaustiva nella voce *Benevent* dell'enciclopedia *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* dello stesso.

Hesbert, Hourlier e Huglo di mettere in luce le ultime testimonianze del repertorio musicale beneventano (75). Tipiche melodie italiche, i canti beneventani oltre alle caratteristiche già menzionate prima e comuni alle tradizioni locali, presentano alcune peculiarità, ad esempio, il tipico modo di affrontare le parti recitative con una lunga serie di *podatus* (gruppo di due note ascendenti, come sol - la), mentre nel canto romano antico al *podatus* di Benevento si preferisce la recitazione su un *torculus* (gruppo di tre note delle quali la centrale è la più alta, esempio la-do-si). Le melodie dei singoli canti non si distinguono nettamente secondo il loro genere musicale e neppure in base alla loro funzione liturgica: sono quasi tutte fiorite con piccole catene di tre o quattro note congiunte discendenti (esempio, do-si-la/-sol) che ricorrono con una certa frequenza. Povera di cadenze — fondamentali sono soltanto tre tipi — la melopea beneventana pur simile a quella romano antica e milanese, per certi aspetti sembra più arcaica e meriterebbe di essere studiata in modo metodico dopo uno spoglio sistematico di tutte le fonti conosciute (76).

Particolare considerazione meritano inoltre i canti e la liturgia beneventana in genere sotto un altro aspetto, la relazione con l'Oriente bizantino e Milano. Basti ricordare per il momento che a Benevento c'è un discreto numero di canti bizantini tramandati in redazione testuale bilingue (77). Con Milano i rapporti sono molto frequenti e impongono ancora degli esami particolareggiati al fine di stabilirne l'esatta portata. Ricordo, come curiosità, che a Montecassino fu ricopiato in scrittura e notazione beneventana un antifonario ambrosiano di cui rimane solo un frammento (78). Traccia evidente di un interesse particolare che si riflette in numerosi

---

(75) Si veda soprattutto la serie di articoli pubblicati da R. Andoyer, *L'ancienne liturgie de Bénévent* nella *Revue du Chant Grégorien* dal 1911/12 al 1920/21, e l'introduzione al volume XV della *Paléographie Musicale* compilata dai tre ricordati monaci solesmensi.

(76) Il lavoro di spoglio delle fonti è compiuto in parte per le melodie alleluiatiche: cfr. K.-H. Schlager, *Thematischer Katalog der ältesten Alleluia-Melodien aus Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts, ausgenommen das ambrosianische, alt-römische und alt-spanische Repertoire* (= Erlanger Arbeiten zur Musikwissenschaft 2), München 1965, pp. 21-22.

(77) Cfr. gli articoli di Huglo e di Drumbl ricordati alle note 25 e 72. Ricordo anche che i libri liturgici beneventani presentano spesso un'orazione che non ha parallelo nelle altre fonti latine, tranne forse in quelle insulari, la *post evangelium*. Probabilmente si tratta di un pezzo strutturalmente analogo a un elemento della liturgia di s. Giovanni Crisostomo e forse derivante da questa, come suppone A. Dold, *Die Zürcher und Peterlinger Messbuchfragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende im Bari-Schrifttyp mit eigenständiger Liturgie* (= Texte und Arbeiten I. 25), Beuron 1934, pp. XXXI-XXXIII.

(78) E' il frammento fol. 1 del codice Vaticano Ottoboniano lat. 3. Frammento studiato ancora recentemente, ma senza dire nessuna novità, da M.J. Holthaus, *Beneventan Notation in the Vatican Manuscripts*, tesi di laurea dattiloscritta, University of Southern California, Los Angeles 1961, pp. 101-102.

canti, testi e terminologie liturgiche che Benevento ha in comune con Milano (79).

c) *Il repertorio romano antico*

Due codici del secolo XI, due del secolo XII e uno del secolo successivo testimoniano testi della liturgia romana. Ma per quanto concerne le melodie — tranne alcune sezioni evidentemente di altra origine, gregoriana — i cinque manoscritti offrono una versione particolare (80). Mentre per vari decenni, ad eccezione di qualche voce isolata, tali canti sono stati giudicati tardivi, segno di evidente decadenza e a uso « privato » di qualche monastero romano, oggi si è unanimi nel riconoscere in essi una versione melodica arcaica della liturgia romana, anteriore al canto gregoriano. Giudizio suffragato non solo da criteri musicali e da vari confronti con gli altri repertori, ma confermato anche dalla testimonianza di fonti indirette (81).

Abbiamo qui un antico repertorio locale romano che era riuscito a diffondersi anche Oltralpe come pare suggeriscano vari indizi raccolti da B. Stäblein. Ma il cosiddetto canto romano antico era troppo italico per divenire o almeno restare a lungo *il* canto della Chiesa nella liturgia latina, aveva un carattere per così dire provinciale e folcloristico. Ed è allora che parallelamente all'evoluzione delle due forme principali della liturgia latina nella città di Roma — quella dei *Tituli* e quella papale e delle stazioni relative — si sono probabilmente concretizzati due generi musicali testimoniati dal canto romano antico e dal gregoriano (82).

(79) Si pensi alla terminologia *ingressa* e *offerenda* comuni a Milano e Benevento; alla presenza di formulari ambrosiani nei libri beneventani; agli stessi prefazi quaresimali tramandati dal messale Benevento, Bibl. Capitolare, VI 33 e dai sacramentari ambrosiani...

(80) Un'esposizione esauriente di tutti i problemi concernenti il canto romano antico è fatta da B. Stäblein nell'introduzione a *Die Gesänge...* (cfr. nota 24), pp. 1*-164*. Un'analisi sistematica dei singoli generi musicali è appena iniziata, cfr. I. Kähmer, *Die Offertorien-Ueberlieferung in Rom Vat. lat. 5319*, Diss. Dr. phil. Köin, Aachen 1971.

(81) Queste sono state studiate in particolare da M. Huglo, *Le chant vieux-romain: manuscrits et témoins indirects*, in *Sacris Erudiri* 6 (1954) pp. 96-124. Sarebbe utile riprendere lo studio di queste fonti e precisarne meglio la provenienza. Ad esempio, il sacramentario-antifonale Firenze, Bibl. Riccardiana 299 è comunemente attribuito alla zona di Siena, ma molti autori hanno riconosciuto in esso affinità notevoli con la liturgia locale di Roma, ultimamente ancora H. Husmann, *Das Brevier des hl. Klara und seine Bedeutung in der Geschichte des römischen Chorals*, in *Studi Musicali* 2 (1973) [1975] pp. 217-234. Il codice in realtà proviene dalla stessa città di Roma come ha dimostrato un'analisi agiologica particolareggiata condotta da P. Salmon e confermata ulteriormente da F. Segala in due studi ancora inediti.

(82) E' soprattutto merito di S.J.P. van Dijk l'aver chiarito alcuni punti della questione specificata in *The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome*, in *Sacris Erudiri* 12 (1961) pp. 411-487; *Gregory the Great Founder of the Urban « Schola Cantorum »*, in *Ephemerides Liturgicae* 77 (1963) pp. 335-356; *The Medieval...* (cfr. nota 24).

Quanto si è detto in precedenza dello stile italico vale anche per le melodie romano antiche. Esse rispecchiano senza dubbio una maggiore libertà stilistica rispetto al gregoriano, ad esempio, nello sviluppo dei melismi e nel posto che essi occupano nell'economia delle varie composizioni, nella disuguaglianza delle parti che non raggiungono quell'equilibrio architettonico tipico della versione gregoriana, nell'uso di un numero relativamente ridotto di formule e schemi fissi per i vari generi musicali.

Non basta tuttavia confrontare le melodie romane antiche con il repertorio gregoriano. Un lavoro di comparazione — appena iniziato in modo sistematico — deve estendersi ai paralleli presenti negli altri ambiti liturgici come Benevento, Milano e non ultima la penisola iberica (83). Questi esami sinottici sembrano confermare la priorità cronologica del canto romano antico rispetto al gregoriano, ma talora rendono anche più difficile l'identificazione dell'esatto rapporto che esiste tra singoli pezzi dei due repertori. Tra l'altro rimane sempre aperto se il gregoriano dipenda direttamente dal romano antico nel fondo melodico comune oppure se entrambe le versioni non siano forse elaborazioni indipendenti di una più antica raccolta base comune. In quest'ultimo caso, pur essendo globalmente più recente, in alcuni punti il gregoriano potrebbe aver conservato meglio la lezione originaria, pur staccandosi nell'insieme dalla musicalità arcaica che sussiste ancora nelle melodie romano antiche. Tale supposizione viene in mente, ad esempio, se si osservano indubbie e certo non casuali affinità tra la versione gregoriana e ispanica — contro quella romano antica — di qualche canto come nel caso dell'offertorio/*sacrificium* « Oravi *de*um meum ego Daniel ... *pre*cem ... *po*pulum » tramandato nell'antifonario di León (84).

d) *Il canto milanese*

Tra gli antichi repertori italici quello milanese occupa un posto privilegiato. Basti pensare a questi due soli fatti: a) esso è tramandato da un gran numero di fonti che sono già state inventariate in modo sistematico (85); b) la liturgia e il canto milanese sono riusciti a sopravvivere fino a

(83) Oltre a confronti fatti da B. Stäblein nelle voci relative ai canti liturgici nell'enciclopedia *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, cfr. anche A. Baer, *Enige kanttekeningen bij het vergelijken der Oudromeinse en Gregoriaanse Introitus en Communiemelodieen en hun Ambrosiaanse pendanten*, in *Gregoriusblad* 84 (1963) pp. 11-18. In G. Baroffio, *Die Offertorien...* (cfr. nota 19), p. 32, ho pubblicato in modo sinottico la melodia dell'offertorio *Angelus domini* secondo le versioni romano antica, beneventana, milanese e gregoriana.

(84) *Antifonario Visigotico Mozarabe de la Catedral de Leon. Edicion facsimil* (= Monumenta Hispaniae Sacra, Serie liturgica V, 2, Facsimiles musicales I), Madrid-Barcelona-Leon 1953, fol. 238v.

(85) Huglo..., *Fonti...* (cfr. nota 34). Da allora sono state ricuperate altre fonti; le più interessanti sono a Cannobio, S. Vittore (alcuni antifonari-corali di cui uno

oggi conservando più o meno fedelmente l'antica tradizione locale (86).

Così come si presenta oggi, il canto milanese o ambrosiano è costituito da una raccolta molto eterogenea che rispecchia la vita di Milano, la sua importanza ma anche il travaglio delle vicende politiche ecclesiastiche e civili che hanno portato a un gran numero di compromessi in campo culturale. Questi traspaiono ancora dall'assunzione di massicci blocchi di testi, riti e canti accolti da ogni parte, soprattutto dalla liturgia romana. Ma d'altra parte è proprio questo sapersi adattare ai tempi, perdendo forse anche un poco della fisionomia peculiare locale, che ha permesso al canto milanese di sopravvivere e di conservare accanto alle «nuove» melodie, assunte man mano nel proprio repertorio, notevoli testimonianze della tradizione indigena.

C'è poi da aggiungere che l'importazione di modelli melodici non si è esaurita in un atto meccanico puramente passivo. A misura che le melodie orientali o romane o galliche si infiltravano nella raccolta ambrosiana, esse venivano per lo più modificate e adattate alla sensibilità milanese. E' sufficiente vedere al riguardo i numerosi canti per la messa che Milano ha importato dalla tradizione romana, in gran parte secondo una versione affine a quella del romano antico, certamente anteriore all'elaborazione gregoriana.

Oltre a presentare i già noti caratteri tipici del musicare italico, Milano offre nelle sue melodie alcune peculiarità che risaltano nello studio del suo repertorio (87). In particolare colpisce un certo « estremismo » musicale. I canti sillabici a Milano sono rigidamente sillabici e per molte sillabe di seguito non si ammette la pur minima coloratura musicale. D' altra parte le melodie melismatiche (quelle in cui su una sillaba vi sono

---

datato 1528); Cracovia, Bibl. Jagiellonska (antifonario iemale studiato da J. Golos nella *« Miscellanea » Feicht*, 1967, pp. 129-136, di cui c'è ora un microfilm completo a Milano, Ist. Pont. di Musica Sacra); Lugano, Seminario, s.n. (proviene da Biasca); Magenta, SS. Martino e Gioacchino, corale D; Milano, Bibl. Ambrosiana, A 325 inf. (da Asso); Bibl. Trivulziana, n. 795/1 (frammento del sec. XII); Trento, Collezione Feininger [di proprietà dell'Ente Autonomo della Provincia] (antifonario estico da Cannobio, sec. XIV[1]), Vimercate, S. Stefano, ms. D (antif. estivo del 1272). Su un codice finito forse ora in America per via di eredità ha scritto L. Pellanda, *Un Corale di Varzo del 1300*, in *Boll. Storico Prov. Novara* 26 (1932) pp. 466-470.

(86) Una panoramica complessiva sul canto ambrosiano in B. Baroffio, *Ambrosianische Liturgie*, in K.G. Fellerer (ed.), *Geschichte...* (cfr. nota 10), pp. 191-204; *Ambrosian Chant*, nel *Grove's Dictionary of Music and Musician*, nuova edizione che uscirà nel 1979, con bibliografia esauriente.

(87) A parte gli inni, sono pochi i generi musicali studiati nella tradizione ambrosiana, cfr. B. Baroffio, *Die Offertorien...* (cfr. nota 19); M. Huglo, *A proposito di una nuova enciclopedia musicale. Le « melodiae » ambrosiane*, in *Ambrosius* 27 (1951) pp. 114-119; H. Husmann, *Zum Grossaufbau der ambrosianischen Alleluia*, in *Anuario Musical* 12 (1957) pp. 17-33; *Alleluia, Sequenz und Prosa im altspanischen Choral*, in *Miscelánea... H. Angles*, I, Barcelona 1958-61, pp. 407-415; E. Moneta Caglio, *I Responsori « cum infantibus » nella liturgia ambrosiana*, in *Studi... C. Castiglioni*, Milano 1957, pp. 481-574; *Lo Jubilus...* (cfr. nota 4).

alcune o molte note) sono melismatiche in modo notevole. I melismi raggiungono talora un'ampiezza del tutto sconosciuta nei repertori romani, mentre si notano qui affinità con le tradizioni ispaniche. E al riguardo si comprende anche il giudizio espresso nel medioevo che « *romanus cantus est preferendus pro brevitate et fastidio plebis* ». Non pochi canti presentano inoltre una sezione sillabica e un'altra melismatica, questa soprattutto verso la fine degli incisi melodici, quasi come un'eco di risonanza o un ampliamento di formule cadenziali (88).

Tuttavia il canto milanese, a differenza degli altri repertori italici, offre tutta una gamma di pezzi melodici di squisita fattura che coesistono con i pezzi italici tradizionali. Sono i mezzi espressivi di pregevole fattura e di facile « ascolto » che costituiscono il nucleo centrale di molti canti, particolarmente di due generi musicali tipicamente ambrosiani: l'innodia, che risale allo stesso s. Ambrogio (89), e i transitori, canti della comunione che rivelano come pochi altri pezzi un forte influsso della musica bizantina (90).

A più titoli il repertorio ambrosiano può essere considerato conservatore. Milano infatti tramanda ancora nei suoi codici musicali la salmodia alleluiatica che potrebbe risalire come forma musicale al III secolo. Al medesimo secolo appartiene con molta probabilità la versione melodica della *laus magna* che presenta interessanti punti di contatto con l'antica cantillazione sinagogale conosciuta nella tradizione samaritana (91). Di grande antichità sono forse anche vari melismi particolarmente sviluppati, le *melodiae*, in cui convergono remoti usi popolari e la libera espansione di un cuore pervaso dalla gioia cristiana (92). A Milano inoltre si conserva la testimonianza più antica della polifonia non solo in Italia bensì in tutta l'Europa (93).

La capacità di assimilare musiche praticamente da ogni dove e in ogni epoca e di immetterle nel proprio repertorio accanto alla tradizione

(88) In alcuni casi si potrebbe anche pensare a un'esecuzione alternata tra assemblea (parte sillabica) e cantori solisti (melismi), cfr. J. Hourlier, *Notes sur l'antiphonie*, in AA.VV., *Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen*, I, Bern-München 1973, pp. 116-143, ivi p. 134.

(89) Cfr. K. Wernet, *Untersuchungen zu den Hymnen des heiligen Ambrosius* (lavoro dattiloscritto per l'esame di Stato in Schulmusik, Köln), Knapsack 1968. Sull'antica produzione innodica si veda l'edizione e relativo ampio commento di B. Stäblein, *Hymnen I. Die mittelalterlichen Hymnenmelodien des Abendlandes* (= Monumenta Monodica Medii Aevi I), Kassel-Basel 1956.

(90) Riassume studi precedenti e apre nuove prospettive storiche E. Cattaneo, *I canti...* (cfr. nota 23).

(91) Conclusioni cui giunge E.T. Moneta Caglio, *Lo Jubilus...* (cfr. nota 4), pp. 62-82 e 134-183.

(92) Cfr. E. Jammers, *Das Alleluia...* (cfr. nota 24), il capitolo sullo *jubilus* a pp. 72-84.

(93) B. Stäblein, *Zur archaischen ambrosianischen (Mailänder) Mehrstimmigkeit*, in AA.VV., *A E. Desderi*, Bologna 1963, pp. 169-174.

primitiva non ha tuttavia interrotto la vena creativa locale che si sviluppa soprattutto in due sensi: 1) nel modificare e adattare i canti importanti in modo che « suonino » affini a quelli indigeni; 2) nel comporre nuove melodie in linea con la tradizione. Cosa che avviene ancora in pieno secolo XIII ad opera di Orrigo Scaccabarozzi e in modo massiccio forse anche nei secoli successivi (94).

Tutto ciò rende spesso difficile l'esatta valutazione dei canti, in particolare per quanto riguarda il problema cronologico. Purtroppo mancano spesso termini di confronto in altri ambiti liturgici e i principi metodologici espressi in precedenza rendono guardinghi nel proporre ipotesi col serio intento di « giustificare » a ogni costo certi fenomeni di cui si sa poco o nulla di preciso. Tuttavia è anche qui che l'esame comparativo con i repertori occidentali e in parte orientali potrà aiutare a vedere meglio e di più.

e) *Le melodie gregoriane*

Bastino al riguardo pochi accenni, tanto più che praticamente tutto ciò che è stato scritto e si scrive ancora oggi sul canto liturgico riguarda quasi esclusivamente proprio il canto gregoriano. Esso è il repertorio della liturgia romana sviluppatosi in tempi relativamente recenti, certo in un' epoca posteriore rispetto al canto romano antico. Su questo punto non ci sono più difficoltà serie. Ma l'opinione degli studiosi presenta un ampio ventaglio di ipotesi per quanto concerne: a) il luogo dove le antiche melodie hanno subito una ristrutturazione sistematica e b) l'artefice o i maestri che hanno compiuto questo lavoro non indifferente (95).

Le voci più autorevoli si orientano verso Roma o alcuni centri del regno franco, ad esempio Metz. Purtroppo allo stato attuale delle ricerche non esiste veramente una prova cogente per l'una o l'altra ipotesi. E' certo però che i libri liturgici con i canti della Messa (antifonari senza neumi, graduali, messali) e questi soltanto — quindi escludendo eventuali inserzioni e complementi locali e/o posteriori — risalgono a un unico arche-

(94) Purtroppo non sono ancora stati studiati alcuni codici milanesi del sec. XV/XVI che presentano melodie del tutto particolari. Probabilmente si tratta di composizioni « recenti », ma non si deve escludere che vi siano conservate tracce di una remota tradizione. Dal punto di vista musicale e dell'ordinamento liturgico gli antifonari ambrosiani non risalgono a un unico archetipo come è invece il caso delle fonti musicali romane dei canti della Messa.

(95) Si veda al riguardo l'esposizione equilibrata e imparziale di M. Huglo, *Römisch-fränkische Liturgie*, in K.G. Fellerer (ed.), *Geschichte...* (cfr. nota 10), pp. 233-244. Un prezioso sussidio per la conoscenza del repertorio musicale gregoriano è J.R. Bryden - D.G. Hughes, *An Index of Gregorian Chant.* 1: *Alphabetical Index;* 2: *Thematical Index*, Cambridge Mass. 1969. Per i canti dell'ordinario della Messa sono fondamentali i sussidi di M. Landwehr-Melnicki, D. Bosse, P.J. Thannabaur e M. Schildbach segnalati in *Rivista Liturgica* 57 (1960) pp. 720-722.

tipo che si dovrebbe localizzare nel regno franco. Inoltre i libri gregoriani non presentano soltanto un adattamento delle melodie romane anteriori, ma anche una contaminazione con elementi della liturgia gallicana, dalla quale sono state assunte senza dubbio alcune melodie (96). Per onestà bisogna dire che per il momento non è giusto premere le testimonianze in un senso o nell'altro relativamente alla origine del gregoriano a Roma o nel regno franco. E' opportuno attendere che altri elementi musicali e storico-liturgici chiariscano ulteriormente le notevoli zone d'ombra di tutta questa problematica. Si può tutt'al più aggiungere che una soluzione equa — non un comodo compromesso che falsi i dati storici — potrebbe forse essere ricercata nella linea dell'evoluzione dei sacramentari romani in terra franca (gelasiani e gregoriani). In questa prospettiva nulla escluderebbe che le linee maestre della riforma musicale gregoriana siano state compiute a Roma nel VII secolo e che su questa traccia autorevole il lavoro sia stato rivisto e ultimato fino alla compilazione dell'archetipo nel triangolo Metz-Lione-Aquisgrana nel corso del secolo successivo. Tuttavia questo problema particolare dell'origine del canto gregoriano deve essere risolto nel contesto più vasto di tutta la cultura cristiana ed ecclesiastica tra il secolo VII e la fine dell'VIII. E a questo proposito non si deve trascurare l'importanza fondamentale avuta da Roma e sul piano della *Weltanschauung* dell'epoca e sul piano concreto della formazione culturale (97).

Al confronto con tutti i repertori considerati in precedenza, le melodie gregoriane costituiscono una vera novità estetica, un'opera d'arte concepita fino in tutti i suoi particolari, ad ampio respiro, in cui forse non è stato indifferente l'influsso del mondo bizantino con la sua prassi modale e la sua pompa imperiale (98). Melodie, quelle gregoriane, che rivelano un armonioso equilibrio delle parti, una facile e scorrevole musicalità che le rendono gradite all'orecchio e di non difficile esecuzione, una chiarezza modale che ne mette in evidenza i caratteri affettivi senza per questo abbassare la musica a rigidi parametri scolastici o a sdolcinata espressione sentimentale. In breve, il gregoriano è una grande opera musicale: più che essere ascoltata esigerebbe di essere cantata da musici, musici che però

---

(96) Fatto ribadito nuovamente da J. Claire, *Les répertoires liturgiques latins avant l'octoéchos*, I. *L'office férial romano-franc*, in *Etudes Grégoriennes* 15 (1975) pp. 7-192 (estratto), ivi si vedano le conclusioni a pp.158-159.

(97) Tra i molti lavori cfr. A. Petrucci, *L'onciale romana*, in *Studi Medievali*, 3a S., 12 (1971) pp. 75-134, in particolare i risultati cui giunge l'A. a p. 122; A.A. Haeussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit* (= Liturgiewiss. Quellen und Forschungen 58), Münster Wf. 1973, soprattutto pp. 86-98, 303-304.

(98) E. Jammers, *Musik in Byzanz, im päpstlichen Rom und im Frankenreich. Der Choral als Musik der Textausprache* (= Abhandlungen der Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-hist.-Klasse, Jg. 1962, 1. Abh.), Heidelberg 1962.

preghino cantando e cantino pregando. Allora si trascende il fatto puramente musicale e il canto diviene contemplazione: la melodia che risuona in terra è l'eco del concento celeste, la voce umana è modulata dallo Spirito che in modo inesprimibile si rivolge a Dio. Il canto è preghiera, vera « teo-logia » (99).

BONIFACIO BAROFFIO

(99) In questa prospettiva è chiaro che un esame adeguato delle melodie liturgiche non si può concludere con un'estetica musicale, bensì con una estetica teologica basata su serie investigazioni storiche, liturgiche e musicali. Se mancano queste premesse è troppo facile cadere in pie elevazioni di carattere sentimentale e sdolcinato, come succede di fatto non di rado. Non mancano tuttavia opere estetiche molto serie, ad esempio il grosso volume di D. Johner, *Wort...* (cfr. prima nota) sensibile particolarmente al rapporto testo-musica, come dice già il titolo dell'opera. Limitato a una sola prospettiva, — quella della gloria di Dio —, ma per questo non poco interessante è R.-J. Hesbert, *La théologie du répertoire grégorien,* in AA.VV., *Musica e arte figurativa nei secoli X-XII...* (= Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale XIII), Todi 1973, pp. 103-132.

METAFISICA GRECA E TEOLOGIA

Introduzione

Il rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca, istituito dagli apologisti e dai Padri fin dal sec. II d.C. sta alle origini della teologia e ha nell' intellectus fidei il principio originario e regolatore del suo sviluppo storico. E d'altra parte proprio quel rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca sta alla base della recente critica di ellenizzazione che oggi viene mossa alla teologia.

Dewart riuscì a conferire risonanza pubblica a questa questione nel mondo cristiano assumendo il problema storico del rapporto tra Cristianesimo e filosofia greca nel quadro generale del problema dell'ateismo moderno. Sècondo Dewart l'ateismo filosofico moderno è negazione non assoluta ma condizionata di Dio, cioè negazione di quel Dio che nega l'uomo, cioè la prassi scientifica dell'esistenza umana. Ma il Dio negato è quello di una teologia cattolica dominata dalla metafisica greca, non il Dio della Bibbia. Eliminando la metafisica, la teologia, che si fa di nuova ermeneutica del testo biblico, può incontrare la tendenza antropologica del pensiero moderno, risolvendo l'ateismo moderno (1).

Questa tesi sta esattamente agli antipodi dell'interpretazione dell'ateismo moderno data da Fabro. Per Fabro l'ateismo della filosofia moderna è la conseguenza del rifiuto del principio della trascendenza dell'essere al pensare, sostituito dal principio dell'immanenza dell'essere al pensare; l'ateismo moderno deriva come conclusione erronea da questo principio erroneo relativo alla concezione immanentistica dell'essere, che giustifica il passaggio della filosofia da metafisica a antropologia o epistemologia, perché l'immanenza dell'essere alla coscienza umana lo rende logicamente inevitabile. Se si nega la trascendenza dell'essere alla coscienza umana, si nega necessariamente la trascendenza di Dio (2).

L'ateismo moderno proviene, allora, dalla fedeltà della teologia alla metafisica greca o dall'infedeltà della filosofia moderna alla metafisica greca?

Il problema che abbiamo proposto si complica ulteriormente se teniamo presente il grosso tema della crisi della metafisica sostenuta rispettivamente dalla filosofia dell'esistenza di Heidegger e dalla versione utopica del marxismo di Bloch (3). In entrambi i casi l'intera storia della

---

(1) L. Dewart, *Il futuro della fede*, Queriniana, Brescia, 1963.

(2) C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1964.

(3) G. Vattimo, *Il futuro e l'eterno*, in *Autorità e libertà nel divenire della storia*, Il Mulino, Bologna 1971, 471-487. Vattimo insiste nel dire che il problema del rapporto

filosofia è criticata, proprio come svolgimento della ragione dominato dalla metafisica greca, che però, estende il suo dominio oltre Hegel.

La crisi della metafisica investe sia la soluzione metafisica che la formulazione del problema dell'essere: della crisi è responsabile la frattura tra mito e logos sancita dalla filosofia greca; essa implica, perciò, la necessità di riformulare rigorosamente il problema dell'essere tenendo conto del nesso tra mito e logos o tra la parola che interpreta simbolicamente l'esistenza e il logos razionale e speculativo dell'essere. In questa ipotesi, però, cade sotto accusa, oltre alla teologia, anche l'ateismo filosofico moderno: se la teologia fu coinvolta nell'oblio dell'essere proprio alla metafisica, l'ateismo è connesso ad una riduzione della filosofia ad antropologia o a epistemologia dovuta alla soppressione pura e semplice del problema dell'essere.

L'ellenizzazione della teologia nel quadro dell'ateismo moderno è dunque problema ben più complesso di quanto Dewart supponesse, carico com'è di ambiguità sia sul versante della storia della teologia che della filosofia.

C'è stata ellenizzazione della teologia?

Mi limiterò all'esame di tre momenti di storia della teologia ricavandone, per ora, un'ipotesi da sottoporre a più rigorosa verifica.

1) *Il problema dei Padri della Chiesa.*

I Padri della Chiesa sono dei greci o dei latini convertiti al cristianesimo; il problema della differenza tra cristianesimo e cultura greca essi lo vissero in prima persona, dall'interno della loro conversione e fu per essi problema pastorale, il problema della salvezza dei pagani. Essi lo pensarono alla luce della novità del Cristianesimo, sia rispetto al Vecchio Testamento, sia rispetto alla cultura greca; ebbero, però, coraggio di dire che

---

tra teologia e ateismo moderno passa attraverso il tema della crisi della metafisica, che è crisi insieme delle deviazioni della filosofia e della teologia moderna. La crisi della metafisica comporta infatti il riesame della questione del nesso tra mito religioso dell'esistenza e logos razionale dell'essere che è simultaneamente il problema della filosofia e della teologia, e che è il luogo entro cui assumere l'opposizione tra mito e scienza, non solubile ove ci si fermi ad essa.

Hegel è il filosofo che ha ripreso, dopo il razionalismo e l'illuminismo, questa formulazione del problema dell'essere della ragione storica, e perciò è la figura con cui teologi e filosofi devono fare i conti.

Ma mentre la filosofia di Heidegger e Bloch ha assunto questo compito, i teologi, tranne Pannenberg, usano questa o quella filosofia senza esplorare il nesso tra Hegel e la filosofia moderna, finendo con l'importare in teologia problemi filosofici non affrontati in proprio.

sotto il problema della differenza culturale stava, anche, il problema della verità o meno di una cultura.

La novità cristiana, infatti, implicava un'alterità; una differenza non sòlo tra cultura greca ed ebraica, ma tra novità cristiana e le culture. Ora il Cristianesimo mentre rendeva evidente la fedeltà di Dio in Cristo alla promessa di salvezza fatta ad Israele, evidenziava pure, il carattere universale e non più israelitico soltanto della salvezza di Cristo; e dunque, l'esistenza di un'unica economia di salvezza, pur entro le differenze storiche.

Come intendere la novità della verità salvifica cristiana?

Riassumere tutto il passato sotto il segno del peccato? Così la pensò ad esempio Taziano; ma questa tesi non prevalse. La tesi non valeva nella sua crudezza per l'economia del V.T.; valeva, allora, per il mondo pagano?

L'economia universale di salvezza si svela storicamente in Cristo, ma il Cristo è Verbo e Logos del Padre; rivela quindi, in un momento storico, un'economia di salvezza universale che si connette alla creazione, perché il Verbo opera nella storia umana fin dalla creazione.

Leggere il proprio passato di greci significa allora *discernerlo* alla luce del Cristo-Verbo, giudicare, condannare sì, ma scoprire anche i frutti del seme del Verbo nella propria cultura.

Questa fu la tesi che prevalse: la novità del Cristo rispetto alla storia, ma novità di rivelazione di una economia di salvezza operante fin dal principio per cui la storia intera passata andava interpretata nell'orizzonte dell'unica economia escatologica di salvezza.

L'unica economia di salvezza, la *religio nova*, è quella del Cristo Verbo di Dio; questa è vera perché Cristo è parola di Dio. Essa non annulla l' economia del V.T., anzi, la rivela definitivamente come economia universale e comprensiva dell'intera storia umana; perciò non annulla ma mette in luce e porta a compimento anche i semi del Verbo presenti nella cultura greca.

Convertirsi non vuol dire annullarsi culturalmente; perché se è vero che il Cristo è compimento della promessa di Israele, è pur vero che rompe la chiusura, la particolarità di Israele, per diventare il compimento di una promessa di salvezza universale co-estesa a tutta la storia (4).

La cultura greca è parola e atto di parola ed è doppia: mito e logos. Il mito è dei poeti e il logos è dei filosofi.

L'opposizione dei filosofi al mito, la loro critica del mito religioso, di cui Clemente ci conserva accuratamente i frammenti, divenendo fonte preziosa per la storia della filosofia presocratica, manifesta che la critica al mito, all'idolatria, alla superstizione è presente nella filosofia greca; lì Clemente vede il frutto del logos divino.

---

(4) Per la presentazione di questa soluzione del problema, che raccoglie gli esiti delle ricerche precedenti, si veda P. Damboriena, *La salvacion en las religiones non christianas*, Bac, Madrid 1973, 19-53.

Ma anche Socrate e Platone sono critici del mito del teatro e della polis (5). Non possiamo seguire passo passo lo sviluppo: accontentiamoci dell'elegante brevità di Agostino (6).

Nella cultura pagana c'è la teologia, una parola umana su Dio. Essa si divide in teologia mitica, politica, naturale.

I luoghi pubblici di questa triplice teologia sono differenti: il teatro, il tempio cittadino, la scuola. I maestri sono tre: il poeta, il sacerdote-re (con tutte le variazioni tra quelle due figure), i filosofi.

Teologia poetica e teatrale, teologia sacerdotale-politica sono false: l'esame dei Padri si fonda per la condanna sull'immoralità incompatibile col cristianesimo, di questi dei peggiori degli uomini.

Essi ricorrono all'astuzia e alla violenza tra loro per conquistare il cielo; essi sono gelosi dell'uomo e lo seducono, lo acciecano, lo fuorviano. La presenza del demoniaco, del serpente menzognero e omicida fin dal principio in queste teologie è evidente per Agostino che denuncia la *deisdaimonia*, il culto dei demoni, ispirato dal timore della gelosia degli dei nemici dell'uomo, del loro potere di far cadere l'uomo che non viva lucidamente entro i limiti della propria condizione di mortale. E Agostino conclude: « la vera religione non è stata istituita da alcuna città terrena, ma essa istituisce una città del tutto celeste. La ispira e insegna il vero Dio datore della vita eterna. La vita eterna non si può chiedere o sperare dagli dei di poeti o sacerdoti ».

E' accettata, invece, la teologia naturale, quella del filosofo che si apparta dalla polis, conduce il genere di vita contemplativo, soddisfa solo le necessità vitali minime ed è esercizio ascetico di preparazione alla morte, esercizio di anamnesi, di « theoria » che separa dal mondo e dispone al risalire verso il cielo o cosmo divino di cui il cielo è segno visibile e mirabile, da cui il caos e il demoniaco sono assenti, e che è patria per la psiche immortale dell'uomo.

Se la teologia platonica è accettata, è respinta, però, la teologia aristotelica della materia eterna ed increata, della negazione della provvidenza, della dubbia spiritualità e immortalità dell'anima.

Platonismo dei Padri? Certamente. Ma, anche, affermazione della pertinenza, mediata dell'unica economia di salvezza, di una critica della ragione al mito superstizioso, e di una concezione religiosa-morale della ragione che diviene genere di vita, al campo della verità salvifica divina. La verità

(5) La scelta del logos platonico comporta l'esclusione del mito, ma anche dei problemi circa l'atteggiamento da prendere rispetto al logos degli oratori e delle scuole retoriche greche che andrebbe esplorata in questa linea; è nota infatti l'incertezza dei Padri in merito, ma anche l'accettazione finale dell'arte grammaticale e retorica pagana; all'origine della grammatica e retorica stava infatti la sofistica, l'arte del parlare per persuadere nell'assemblea politica e forense, che separando la parola dalla verità religiosa e filosofica, la riservava, per un senso di misura che sconfina nell'ambiguità, al campo della formazione di un consenso e di una decisione comune.

(6) *De Civitate Dei*, PL XLI, 180-194.

della parola di Dio resta metro della verità della parola umana; ma essa non fa i greci del tutto estranei nella loro storia all'unica economia di salvezza.

Anzi, la ragione col suo apporto negativo di critica al mito e positivo di sviluppo dell'istanza religioso-morale nel vivere individuale e sociale è resa pertinente alla comprensione della verità rivelata entro l'orizzonte dell'economia di salvezza. C'è, dunque, una precedenza del Verbo sulla ragione umana che fonda l'economia di salvezza; questa non esclude, anzi, implica un'altra precedenza, quella della vera filosofia greca sul momento dell'Incarnazione del Verbo; questa costituisce il campo della praeparatio evangelica presente nella cultura greca.

Ellenizzazione della teologia o crisi cristiana della cultura greca?

Nonostante influssi e prestiti innegabili, Pannenberg in Germania, Cantalamessa in Italia, stanno per la seconda ipotesi. E hanno ragione. Resta vero, infatti, il criterio con cui i Padri respingono il mito ed accettano la filosofia greca in quanto trovano in essa, nella sua verità, i frutti del seme del Verbo.

2) *Tommaso d'Aquino: teologia monastica e teologia scolastica.*

Il primo passo della teologia dopo la caduta dell'Impero Romano d Occidente non fu verso la scuola, ma verso il monastero, dando origin alla teologia monastica.

La teologia monastica è sacra dottrina, esegesi pia e credente del testo biblico, che non va oltre il ricorso strumentale alla grammatica e alla retorica nel fare esegesi, ed è erede di quella scuola patristica che ricercava nel senso letterale e nel triplice senso allegorico, morale, anagogico della Bibbia il senso vero della Scrittura; quel senso vero che ispirava, nutriva, sviluppava il vivere e la sapienza cristiana.

La cultura orale dei barbari, la loro religione, non fu però indagata alla luce della economia universale di salvezza; la loro religione, il loro mito-rito, fu considerato superstizione ed idolatria. L'influsso greco prevalse.

Il barbaro si converte al cristianesimo; nel cristianesimo trova la vera fede; ma anche la cultura antica, che, però, non è altro che lo strumento indispensabile per leggere e interpretare il libro e per fare esegesi, cioè, la grammatica e la retorica greco-romana. Essi sono strumenti di analisi del senso letterale della Bibbia; ma da lì alla scoperta del triplice senso spirituale sta di mezzo una peculiare concezione del simbolo attinta esclusivamente alla Scrittura.

Un evento del V.T. narrato significa un evento del N.T.; un evento del N.T. narrato significa un evento escatologico e insieme ciò che si deve fare per prendere parte a quell'evento escatologico. La teologia monastica tende attraverso la ricerca esegetica a disporsi alla mozione divina, al dono dello Spirito Santo, alla santità personale del monaco. Ma non manca il

passo verso la ragione che va oltre la grammatica e la retorica, ma sta nei limiti di una ripresa della teologia naturale.

La nuova teologia scolastica che si viene lentamente sviluppando attraverso Anselmo ed Abelardo, deve fare i conti con la teologia monastica. La scolastica vuole andare oltre il ricorso strumentale alla grammatica ed alla retorica per importare in teologia la dialettica, l'ars disputandi, scontrandosi con le più vive opposizioni monastiche.

Tommaso si colloca al centro di questo conflitto. Il nuovo monaco fa parte di un movimento missionario di riforma evangelica della vita della Chiesa, che sviluppa la sua azione-missione nell'ambito di una università già urbana. La scuola si slega ormai dal monastero e dal palazzo ed è centro di una diffusione della filosofia aristotelica mediata da commentatori arabi ed ebrei. Si apre un dibattito tra le facoltà delle arti che assegna il primato nel trivio all'ars dialectica e vuol leggere e commentare le opere logiche, fisiche, metafisiche di Aristotele, con quell'autonomia della ragione dalla fede che si fonda sulla verità della ragione argomentativa; ma la facoltà di teologia sospetta il pagano Aristotele, le mediazioni ebraiche e arabe, e quel metodo di argomentare sul testo biblico. L'opposizione tra teologia monastica e filosofia dialettica diviene conflitto aperto, tra una teologia che non è scienza umana ma sapienza cristiana, conoscenza gustativa che ha per oggetto la storia sacra, e una filosofia che è scienza umana, conoscenza dimostrativa dell'universale e del necessario, ma non è sapienza cristiana (7).

Sorge la quaestio: Utrum sacra doctrina sit scientia. Scrive Guglielmo d'Auxerre all'inizio della Summa Aurea: « Apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem; apud Christum argumentum est fides faciens rationem ».

Aristotele è opposto a Cristo; argomentare razionalmente significa partire dal dubbio e attraverso l'argomentazione dimostrativa e dialettica arrivare a fede o conclusione vera e certa. Credere cristianamente significa invece partire da una certezza circa la verità del creduto ed è questa certezza che è argomento, muove e regola la ragione nel comprendere.

La differenza cade nel movente: da una parte stanno i principi con cui la ragione va dall'ignoto al noto, dall'altra sta la prima veritas su cui si fonda l'assenso di fede, che è il movente per cui si assente anche alle ragioni o argomentazioni umane a favore del creduto, se e in quanto consentono e concordano con il creduto. I due itinerari sembrano escludersi a vicenda. Eppure Tommaso sostiene arditamente la tesi che la sacra doctrina è scienza in un senso aristotelico.

Il punto di partenza di Tommaso è che sacra doctrina è la teologia che è parte della filosofia, la teologia cristiana e la teologia naturale dei greci, differiscono secondo il genere (8). Ciò significa che esse non hanno

(7) M. D. Chenu, *La théologie comme science en XII siècle*, Paris 1957.

(8) S. T. I, 1, 1, 2m.

in comune né il soggetto né l'oggetto formale. Hanno in comune solo l'oggetto materiale, la res Deus.

Dio, infatti, non è soggetto della teologia naturale, se non in quanto ente e rientra, come ente, nel campo della estensione del soggetto della metafisica definito dall'oggetto formale dell'intelletto.

Ma nella Sacra Doctrina il soggetto della teologia rivelata è Dio, non come ente, ma, come principio e fine ultimo salvifico e dunque la teologia è scienza di Dio come fine ultimo salvifico e di tutte le cose per ordine al fine ultimo salvifico. Il suo oggetto formale è altro.

Teologia naturale e Sacra Doctrina differiscono dunque come scienza non salvifica e scienza salvifica di Dio, come scienza che è parte della scienza universale dell'essere e scienza che è universale in quanto di Dio fine ultimo salvifico universale.

Ma la differenza nel genere, cioè nel soggetto e nell'oggetto formale, delle due scienze non comporta l'impertinenza tra il lume naturale dell' intelletto e il lume soprannaturale della fede? Tommaso risponde di no.

Egli risponde che la fede suppone la visione beatifica, ma presuppone la ragione. La fede è atto dell'intelletto, è assenso dell'intelletto, volontario e libero, ma sempre dell'intelletto. Il moto dell'intelletto verso l'essere e il moto dell'intelletto al credere tendono ad un unico fine e sono mossi da un unico movente, Dio fine salvifico (9).

Con ciò Tommaso ha definito i principi del suo sistema teologico. La presupposizione della ragione da parte della fede comporta che quanto è razionalmente vero non può essere contraddittorio al creduto e viceversa; la supposizione della fede comporta, però, che il fine ultimo dell'intelletto nell'economia di salvezza sia unico, la visione beatifica che richiede la fede.

Con questi principi che uniscono ragione e fede nell'unità del fine ultimo, la teologia diviene sistematica, divisa tra i preamboli agli articoli di fede che sono creduti o dimostrati e gli articoli di fede che sono creduti non dimostrabili, ma neppure confutabili, e divengono oggetto di una ricerca razionale basata sull'analogia fidei e sull'argomento di convenienza.

Ma il perno della teologia è la fede con la sua supposizione del fine ultimo unico e la presupposizione conseguente della ragione. La metafisica aristotelica entra, dunque, in teologia? Si tenga presente che senza la supposizione della visione tramite rivelazione e fede, la teologia non è scienza; manca dell'ipotesi prima e fondante, certa, anche se oscura, circa l'unico movente e fine ultimo.

Dall'altra parte Tommaso, mentre verifica la presupposizione della ragione da parte della fede, è critico della metafisica aristotelica su un punto centrale. Nella Summa, Tommaso parte dalla questione dell'esistenza e essenza di Dio, e la dimostra attingendola alla metafisica aristotelica. Tommaso dice, però, che attraverso la dimostrazione noi conosciamo la verità della conclusione — Dio esiste — ma non conosciamo né l'atto di essere

(9) S. T. I, 1, 2c.

né l'essenza divina. L'est della proposizione Deus est significa la verità della proposizione, ma non l'esse di Dio che resta ignoto (10).

La spiegazione è chiara: la dimostrazione permette di affermare con verità che Dio esiste, perché conclude logicamente da premesse note certe e vere. Dimostrare significa anche, però, divenire consapevoli della trascendenza divina, della relazione reale necessaria ma non mutua tra creatore e creatura, cioè, dello iato invalicabile tra uomo e Dio.

Ora se questa dimostrazione non è possibile senza assumere la metafisica di Aristotele, la conclusione che Tommaso ne ricava trasforma radicalmente la metafisica di Aristotele. Sia che si accetti la lettura di Aubenque circa la conclusione aporetica della metafisica di Aristotele, che termina alla conosciuta impossibilità della scienza ricercata dall'ente, divisa tra scienza prima, perché universale o universale perché prima o della prima causa di tutte le cose; sia che si accetti la lettura di Reale, per il quale l'aporia è componibile e composta da Aristotele mediante l'analogia in un sistema chiuso, bisogna dire che la lettura di Tommaso della metafisica di Aristotele non è né l'una né l'altra.

Tommaso continua infatti così: la metafisica o scienza dell'ente in quanto ente permette di conoscere la verità della proposizione Deus est, ma non permette di conoscere immediatamente né l'esse né l'essenza di Dio; anzi rende nota l'impossibilità di conoscerlo per l'uomo. Al termine dell'iter metafisico l'uomo sa di non poter immediatamente conoscere né l'esse né l'essenza di Dio; ma sapendo di non poter conoscere immediatamente Dio, si meraviglia dell'impossibilità, desidera vedere Dio.

L'aporia c'è nella forma di sapere di non poter vedere Dio, ma, l'aporia rivela e tiene vivo il desiderio e l'intenzione del desiderio di vedere Dio (11).

Tommaso prosegue facendo tre ipotesi: l'uomo sa di non poter vedere Dio e recede entro i limiti della possibilità propria dell'esistenza naturale. Questa conclusione è contro la fede. L'uomo verrebbe, infatti, limitato alla sua condizione naturale.

La trascendenza di Dio, nota come impossibilità di conoscenza immediata di Dio rinchiuderebbe uomo e natura nel regno di un'identica necessaria dipendenza da Dio con la differenza che l'uomo è consapevole di questo limite o dell'impossibilità di uscire dalla sua condizione naturale. Ma questa ipotesi è contro la ragione: non tiene conto del permanere del desiderio dell'intelletto.

Seconda ipotesi: la conosciuta impossibilità di vedere Dio, infatti, anziché estinguere suscita il desiderio e l'ammirazione di non poter soddisfare un desiderio che è al culmine dell'itinerario dell'intelletto verso l'essere, ponendo l'uomo nella aporia.

(10) S. T. I, 3, 4, 2m.
(11) S. T. I, 12, 1c.

Anche questa è contro la fede, perché confina necessariamente l'uomo nella sua condizione naturale; ma trasforma la condizione umana naturale in un'aporia vissuta tra il termine del desiderio intellettivo e l'impossibilità conosciuta di raggiungerlo.

Terza ipotesi: è quella che Tommaso attinge alla fede ed esamina razionalmente: la visione beatifica è possibile all'uomo condizionatamente, e cioè che Dio stesso muova esteriormente ed interiormente l'intelletto possibile all'atto proprio e ponga l'intelletto umano in condizione di uscire al proprio atto del vedere.

Questo non è contro la ragione perché non è contro né il desiderio dell'intelletto né è contro la natura dell'intelletto umano l'essere mosso al proprio atto, anziché dall'intelletto agente, da Dio stesso primo motore. Ma è oltre la ragione, oltre la possibilità attiva dell'intelletto agente, ma non oltre la possibilità passiva dell'intelletto possibile; oltre quella relazione di trascendenza come relazione reale non mutua che separa il creatore dalla creatura e che confina l'uomo alla condizione naturale; verso quella relazione, solo, condizionatamente possibile all'uomo, che è relazione mutua tra Dio e l'uomo istituita dalla libertà divina per grazia che apre così l'uomo al regno di una possibilità entro la quale la sua condizione naturale è trascendibile.

La metafisica, anziché punto terminale, sistema chiuso dell'essere che richiude l'esistente umano nei limiti della condizione naturale, diviene per Tommaso scoperta dell'ultima aporia dell'intelletto desiderante, luogo entro il quale Dio si manifesta a un intelletto desiderante e col suo manifestarsi svela la possibilità ultima dell'uomo, quella in cui la condizione naturale umana diviene trascendibile e definisce l'orizzonte della sua libertà entro l'economia di salvezza.

La questione ultima della metafisica non è se Dio esiste, che cosa sia, quali sono i suoi predicati; la questione ultima è se Dio è il fine ultimo, proprio e possibile all'uomo, il principio motore primo interiore ed esteriore ed il termine della beatitudine umana.

Il punto di Tommaso è molto denso. La metafisica è la scienza o cognizione sistematica universale e necessaria dell'ente che include la conoscenza naturale di Dio, oppure è la scienza che termina alla scoperta di una aporia tra conoscenza naturale di Dio e desiderio dell'intelletto?

Tommaso sta per la seconda ipotesi, non solo per motivi di fede, ma per motivi razionali. Con ciò sorge un problema che Tommaso non considera: il soggetto della metafisica è allora l'ente, ciò che esiste, ed è intelligentemente conoscibile e razionalmente giudicabile, ciò che è conoscibile in quanto è nota la necessità condizionata o assoluta del suo esistere, o invece, il soggetto della metafisica alla fine della ricerca è l'essere, cioè l'orizzonte desiderio intellettivo della possibilità e secondo possibilità umana? La necessità dell'essere per cui ogni ente è intelligibile e affermabile si converte nell'impossibilità per l'uomo di attingere Dio o si converte nella

possibilità condizionata di attingerlo, uscendo dal regno della necessità per entrare in quello della possibilità di trascendere la condizione naturale?

Tommaso risolve questo problema attraverso la fede. Ma così Tommaso ha superato l'obbiezione della teologia monastica: non si può razionalmente filosofare senza arrivare a scoprire il desiderio e la domanda dell'uomo circa Dio, ma non si può andar oltre e teologare razionalmente senza rivelazione e senza fede. La ragione entra in teologia, ma passando attraverso la conversione e la fede.

La sacra doctrina viene a questo punto ripresa per intero: l'uomo non può giungere alla visione beatifica se non nel modo di chi impara da Dio maestro. Di questa disciplina l'uomo non diviene partecipe immediatamente, ma attraverso la mediazione della rivelazione. Ma è necessario che ogni scolaro, che sia tale, creda per arrivare a scienza perfetta (12).

La fede ha per oggetto formale Dio; per oggetto materiale Dio e tutte le cose cui la fede assente; e che cadono sotto l'assenso di fede in quanto hanno ordine al Dio della Salvezza. La res creduta è non complessa, ma semplice; l'atto del credere è assenso a una proposizione complessa. Ma l'atto del credente non termina all'enunciato, ma alla res (13).

Rispetto, dunque, all'oggetto materiale l'atto intellettivo di fede è *credere Deum*; rispetto all'oggetto formale è *credere Deo*; rispetto, invece, al processo per cui l'intelletto, mosso dalla volontà crede, è credere in Deum, in quanto Dio come fine ultimo salvifico è movente per cui si crede e il termine del desiderio intellettivo.

Quale è, dunque, la causa della fede?

«Per la fede si richiedono due cose. La prima di esse è che all'uomo vengono proposte le cose credibili; la seconda è l'assenso del credente alle cose proposte. Della prima è causa Dio, o, attraverso la rivelazione che fu immediata per gli Apostoli e i profeti, o, attraverso la missione divina di predicare la fede per gli altri. Quanto all'assenso dell'uomo la causa è doppia. C'è una causa esterna, come un miracolo o la persuasione di un uomo che induce alla fede. Nessuna di queste due è però causa sufficiente, perché, di quelli che vedono lo stesso e identico miracolo o ascoltano la stessa predicazione, alcuni credono e altri non credono. Ci vuole, dunque, una causa interiore che muove l'uomo interiormente all'assenso alle cose di fede... Questo principio soprannaturale che muove interiormente al credere non è il libero arbitrio da solo, ma il libero arbitrio mosso interiormente da Dio per grazia» (14).

Questa breve esposizione permette di rilevare due cose: l'intelletto umano che la ricerca dell'essere ha portato all'aporia ultima del desiderio intellettivo viene a conoscenza della rivelazione mediante la missione di-

(12) S. T. II-II, 2, 3c.
(13) S. T. II-II, 1, 2, 2m.
(14) S. T. II-II, 6, 1c.

vina della predicazione e i segni che l'accompagnano o senza di essa per gli Apostoli; il conoscere la rivelazione implica l'esser mossi esteriormente e interiormente da Dio stesso.

Di quale immediatezza o mediazione si parla? Qui non si tratta più di mediazione dimostrativa razionale; qui si tratta di mediazione di comunicazione. Per Apostoli e profeti l'immediatezza significa l'esclusione di quel medium di comunicazione che sono i predicatori, non certo l'esclusione del mediatore Gesù Cristo Verbo di Dio; per gli altri c'è la mediazione della predicazione. Ma in entrambi i casi si tratta di mediazione di comunicazione esteriore e interiore di segni di cui si è testimoni, o sono narrati e proposti attraverso la parola umana e i segni entro la quale è sempre però Dio stesso che opera; egli invia i predicatori, si significa nella parola e nei segni, muove interiormente a credere.

Dal processo dimostrativo si passa all'atto intellettivo che interpreta la parola e i segni divini entro e sotto la mozione dello Spirito Santo.

Per quanto i termini di cui Tommaso si serve siano aristotelici, ciò di cui sta parlando è un'esperienza esteriore e interiore di comunicazione con Dio. Tale esperienza di comunicazione con Dio non è immediata, ma mediata dai santi segni. E' dunque attraverso un'esperienza che l'uomo passa dal ragionare al comunicare con Dio; esperienza di comunicazio che porta l'intelletto dal ragionare al desiderio, all'ascolto della parol della predicazione, al credere e al convertirsi.

Tale esperienza essendo mediata dai segni ed essendo mozione dell. telletto e atto dell'intelletto, esclude che si possa parlare di fideismo. Ma senza passare attraverso questa esperienza di comunicazione con Dio per grazia che è la conversione e la fede, non si può procedere a fare teologia. Anzi, se Tommaso sostiene che la teologia cristiana è scienza in quanto si regge sulla supposizione della visione beatifica che è propria della fede, e, che presuppone la ragione, l'esegesi pia e credente del testo biblico come testo predicato per divina missione e, in cui avviene la comunicazione con Dio, è momento essenziale non eliminabile mai dal teologare. L'orizzonte ultimo entro cui avviene il teologare, è sempre infatti Dio nella sua realtà di fine ultimo, movente esteriore e interiore senza la cui mozione non si dà né la fede né la supposizione dell'escaton né la presupposizione della ragione entro l'escaton; non si dà il moto dell'intelletto credente circa il creduto entro l'orizzonte aperto dalla rivelazione e noto tramite la fede che pone in tensione l'intelletto desiderante. Il ricorso al dimostrare o al confutare avviene sempre perciò entro quell'orizzonte e in forza di quella tensione che passa attraverso l'esame degli articoli di fede, ha in Dio e il primo movente e il fine ultimo salvifico.

Tommaso non nega la teologia monastica, la sacra doctrina, l'esegesi pia e credente in cui avviene la comunicazione santificante con Dio e che si esplica nella vita di grazia e nei doni dello Spirito Santo che prepara alla predicazione evangelica; questa è sapienza cristiana, abito del giudizio

per modum inclinationis di chi ha le virtù teologiche e i doni dello Spirito Santo. Ma questa non si oppone alla ragione perché la ragione nel suo itinerario alla ricerca dell'essere scopre l'aporia ultima del desiderio intellettivo che l'economia di salvezza risolve come possibilità all'uomo, entro la quale l'uomo comunicando con Dio viene a una conoscenza nuova e di Dio e di se stesso consegnata nel testo biblico e nell'atto di una lettura in cui Dio opera la conversione e la fede. Si apre il campo della sapienza teologica, la sapienza che è abito conoscitivo, abito dell'intelletto del credente, che si consegue attraverso lo studio « ma i suoi principi si hanno dalla rivelazione ».

La correzione segnala un pericolo sotteso alla distinzione di Tommaso tra le due sapienze espresse dall'esempio della distinzione aristotelica tra il moralista che giudica degli atti morali, anche se non ha la virtù, cioè l'abito del vivere virtuosamente, e ha solo l'abito della scienza del vivere virtuosamente. I principi della teologia non sono ipotesi poste per un puro atto formale, ma, principi la cui certezza e verità è nota, solo nel credere, nell'esperienza della comunicazione con Dio (15).

La seconda cosa da rilevare è che dalla conoscenza razionale di Dio si passa a quella conoscenza entro cui Dio opera la fede, che è interpretazione dell'evento e del testo biblico che per Tommaso è testo simbolico in un senso preciso.

Pur riconoscendo alla Bibbia il carattere di testo poetico-retorico, perché la Scrittura consegna le cose spirituali sotto la metafora delle cose corporali, Tommaso distingue il testo biblico dal testo poetico-retorico perché il poeta usa le metafore per la rappresentazione; la rappresentazione è naturalmente dilettevole all'uomo. La metafora poetica è funzionale al diletto estetico che produce attraverso l'uso del linguaggio relativo a eventi e cose interne al campo dell'esperienza naturale umana. Ma il testo biblico ricorre alle metafore per necessità, cioè, perché la conoscenza umana naturale ha inizio dai sensi e Dio è mistero trascendente; per utilità, non solo perché gli ineruditi possono afferrare le cose spirituali, ma soprattutto, perché se le figure sensibili velano il raggio della divina rivelazione, tuttavia, proprio perché figure permettono al raggio della divina rivelazione di rimanere nella sua verità, in quanto non permettano di fermarsi sulle figure e rimandano a realtà altra da quella entro cui si significano. E dunque il testo biblico ricorrendo alle figure vela la luce divina ma attira l'attenzione dalle figure alla realtà spirituale significata (16). Ma che cos'è il significato espresso e velato dalle figure?

Nella Scrittura si ha il senso letterale e il triplice senso spirituale. Il nesso tra il primo ed il secondo è peculiare. Il senso letterale è definito dalla relazione tra voci significanti e cose significate; il senso spirituale,

(15) S. T. I, 1, 6, 3m.

(16) S. T. I, 1, 9.

proprio solo di questa scienza, è che le cose significate significano altre cose (17).

Il simbolo cristiano sta per Tommaso nel campo del nesso di significazione tra cose narrate nella Scrittura ed è così diviso. La legge antica è figura della nuova legge; questo è il campo del senso allegorico. La nuova legge è figura della eterna gloria; questo è il campo del senso anagogico. Ciò che avvenne nel campo è segno di quelle cose che noi dobbiamo fare; questo è il campo del senso morale. Cristo è al contempo il contenuto reale, il referente della figura veterotestamentaria, e, referente segno della realtà futura e della via che ad esso conduce.

Tommaso, dunque, va dal discorso razionale sull'ente e su Dio alla interpretazione di un testo che riconosce come simbolico in un senso proprio, la teologia scolastica si occupa del senso letterale come senso primo che fonda e regola quella comprensione del senso spirituale che ha il suo perno in Gesù Cristo Verbo di Dio che è via al Padre.

Tommaso stabilisce, dunque, che il moto dalla filosofia alla teologia cristiana passa attraverso quell'interpretazione del testo biblico come testo simbolico che è insieme esperienza di grazia. Tommaso fedele ai padri, non prende in considerazione il mito pagano, ma, d'altra parte assume la Bibbia come testo simbolico mantenendo che la base del senso spirituale nel senso primo letterale della Bibbia.

3) *La critica umanista*

La soluzione del conflitto tra monastero e scuola, tra diventar santi e diventar dotti, tra formazione cristiana e istruzione teologica, tra rivelazione-fede e cultura filosofica del tempo, non fu facilmente accettata. Le polemiche tra teologia monastica e scolastica permangono e la teologia scolastica va sempre più decisamente nella linea delle ricerche logico-razionali.

Gli umanisti denunciarono una pedagogia in cui la dialettica, l'ars argumentandi et confutandi, prevaleva sulle umili arti della grammatica e retorica, le arti dell'interpretazione. Secondo Garin questa polemica è la pista più sicura per seguire la continuità e la frattura storica nel passaggio dal XIII al XVI secolo (18).

Ad una lettura della filosofia aristotelica fatta dai teologi in chiave di ricerca di strumenti e verità razionali; ad una teologia che si costruiva per dimostrazione e confutazione, gli Umanisti, che si andavano procurando un materiale documentario sulla cultura classica sempre più vasto, oppongono un metodo di lettura che è interpretazione, analisi che cerca di comprendere il significato umano di un testo, che non si consegna nell'atto di dimostrazione apodittica, ma attraverso le umili arti della grammatica e della retorica, rivendicando il primato di strumenti dell'arte gram-

(17) S. T. I, 1, 10.

(18) T. Garin, *Rinascite e rivoluzioni*, Laterza, Bari, 1975, 51-70.

maticale e retorica per scoprire il contenuto di valore umano di un testo classico.

Il conflitto non cade solo sulle fonti classiche, cade anche sulla teologia, sul dimostrare e confutare esercitato sulla Bibbia, la parola di Dio. L'umanista riprende, con armi ben più potenti, l'indirizzo della teologia monastica, denunciando la povertà e la sterilità spirituale di una teologia razionale. Una teologia razionale, infatti, ha tutti i rischi della ragione che usa: la cogenza logica formale, la sua invincibilità e apparente neutralità è accusata: di distrarre dal fondamento ultimo escatologico di verità che si fa presente nella parola e nella mozione divina; di evacuare il senso salvifico di quella parola perdendo proprio quella mozione esteriore e interiore dello Spirito a fede sempre più profonda e a conversione sempre più radicale che vive dell'atto del meditare la Bibbia. La ragione con la sua logica coerenza rischia di sostituirsi alla mozione dello Spirito, e di deformare la verità salvifica in verità speculativa, in vana sapienza di questo mondo, tanto più sicura di sé, tanto più polemica, quanto più vuota della comunicazione divina e del senso salvifico autentico della parola di Dio.

Oltre a questo conflitto ci fu una continuazione del dibattito su Aristotele tra facoltà delle Arti e facoltà teologica, ci fu un averroismo latino, o un aristotelismo nuovo sulla base dei documenti che segnala e riprende le differenze tra l'autentico Aristotele e l'interpretazione dei teologi, scatenando da capo la polemica cattolica contro Aristotele, riprendendola ai padri.

Ma il perno della discussione cade su questa lotta tra teologia monastica che con gli umanisti cristiani si fa teologia spirituale che punta sulla riforma della vita della Chiesa e una teologia scolastica che si inaridisce sul piano della vita mentre costruisce sul piano della dottrina una teologia sistematica potente e meravigliosa. Lutero proviene dalla teologia monastica, dalla critica contro una teologia scolastica che diviene sapienza di questo mondo, cui egli oppone la sua teologia per una Riforma della Chiesa.

L'umanista Erasmo, e con lui altri umanisti, non seguirono Lutero, ma neppure furono dalla parte dell'ortodossia e dei teologi cattolici. L'opposizione cade sul punto della verità cristiana che cattolici e protestanti presumevano di poter decidere e definire, l'uno appellando all'esperienza dello Spirito, l'altro, appellando alla contraddizione tra enunciati teologici luterani e enunciati cattolici e alla competenza autoritativa del magistero pontificio in materia.

Parve agli Umanisti che si trattasse di conflitto, anziché tra eresia e ortodossia, tra scuole teologiche; la polemica distraeva da capo dall'urgenza di riforma della vita cristiana; essi accusarono entrambe le parti di voler sostituire alla verità salvifica della fede la verità speculativa della teologia attraverso una definizione autoritativa, resa possibile da quella riduzione; di voler anticipare un giudizio che in forza del carattere salvifico della verità cristiana e dell'oscurità della fede in questa vita, non è possibile se

non nella visione beatifica ed è atto proprio del Cristo-giudice escatologico.

I teologi pretendevano a un'autorità umana sulla verità salvifica dopo averla deformata a verità speculativa decidibile con ragioni, e appellando alla chiara verità speculativa da essi definita; pretendevano di dominare, di costringere il mondo con la forza a professare questa o quella verità speculativa, a danno dell'esercizio di una fede che esige sempre la libertà, e manifesta solo nella conversione e nella vita di fede il suo carattere di verità salvifica.

Il problema sollevato dagli Umanisti è molto complesso; a differenza di Tommaso e di una tradizione che risaliva ad Agostino, essi sostengono, infatti, non solo che il pagano è libero di accedere alla fede, ma anche l'eretico è libero di scegliere tra verità speculative teologiche, se e purché viva cristianamente.

Essi buttarono nel dibattito non solo i testi di s. Agostino, abitualmente ricorrenti in proposito, ma anche i testi anteriori, quelli in cui Agostino interpretando la parabola della zizzania, anziché sostenere che la Chiesa aveva il potere di distinguere zizzania da buon grano, di giudicare e di bruciare subito la zizzania, sosteneva che quel potere era del Cristo venturo, per cui non c'era nesso possibile tra esercizio della vera fede salvifica e ricorso alla forza contro l'eretico. Agostino, cioè, aveva mutato parere in merito di fronte alle violenze donatiste contro i cristiani e su pressione dei colleghi d'episcopato, giustificando così il ricorso al braccio secolare dell'Imperatore d'Oriente (19).

Ma gli Umanisti obiettavano che non aveva, solo, mutato parere, ma aveva mutato il senso della parabola, il senso del testo evangelico, su un punto essenziale: il carattere escatologico della verità salvifica, che implicava non il giudizio dei teologi, ma il giudizio escatologico di Cristo, ed escludeva il ricorso alla forza secolare da parte delle Chiese in questioni di ortodossia ed eterodossia.

La natura escatologica della verità salvifica cristiana era il fondamento della libertà umana e cristiana del dissenso rispetto a proposizioni teologiche speculative; la fede non la teologia, era salvifica, a condizione che fossero praticati gli imperativi pertinenti alla via, senza pretendere di anticipare con la teologia speculativa quell'evidenza della verità salvifica che è propria del Cristo e della visione (20).

La complessità e insieme la profondità del dibattito sull'economia di salvezza e sul nesso tra economia di salvezza, fede e libertà umana, non può non sorprendere per la ricchezza cui era pervenuto. Ma, anziché convergere, da allora le due teologie cattolica e protestante si separano e la filosofia moderna inizia la sua storia autonoma.

La morte della teologia verrà sancita da Spinoza. Nel Tractatus theo-

(19) PL, XXXIII, 330.

(20) I. Lecler, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1967, I, 137-158.

logico politicus, egli dedica la prima parte a provare che la teologia è un falso colossale. La Bibbia, infatti, è un testo religioso ebraico; ed è un racconto esortativo-morale e dunque popolare, per forma letterale e destinatario che rinvia a una conoscenza di Dio non razionale e priva di contenuti teorici razionali. La fede è un imperativo etico di obbedienza al precetto di carità verso il prossimo. In un testo ebraico e non razionale nella sua forma e nei suoi contenuti, la teologia pretende di costruirsi assumendo quel testo come testo razionale e razionalmente interpretabile, e, ricorre per ciò ad una filosofia greca, doppiamente estranea al testo biblico.

L'eliminazione della teologia e la riduzione della stessa Bibbia a mito, sono la premessa per la soluzione del problema non più della libertà dell'eretico ma della libertà del cittadino.

Conclusione

La storia della teologia che è esercizio e sviluppo dell'intellectus fidei nel doppio aspetto di intellectus quaerens fidem e di fides quaerens intellectum ha il suo fondamento nell'economia di salvezza universale rivelata in Gesù Cristo Verbo del Padre.

In base a questo fondamento, la rivelazione in Gesù Cristo come Verbo del Padre è comunicazione attraverso i santi segni della salvezza escatologica e possibile all'uomo, che comporta un giudizio divino sulla parola umana e sulla sua verità circa Dio e l'uomo, che è discernimento.

La storia della teologia si muove tra scogli opposti: essa esclude il mito greco e nel logos cerca e trova i semi del Verbo; afferma perciò che la Bibbia non è mito, pur affermando che è testo simbolico in un senso peculiare e proprio. Simbolica infatti è la relazione tra eventi del V.T. e del N.T.; e tra eventi del N.T. e l'escaton che la Bibbia racconta.

La comunicazione con Dio ha il suo luogo nella mediazione simbolica.

Il primato del simbolo non toglie affatto il rapporto al logos razionale dell'essere; il logos razionale dell'essere anzi precede la fede nella rivelazione, ma nel senso che l'itinerario storico della ragione alla verità conduce questa alla scoperta dell'aporia ultima, il sapere di non poter vedere Dio e insieme l'ammirazione e il desiderio di poter vedere Dio che per Tommaso termina alla duplice scoperta che il rapporto con Dio che l'uomo intende non è limitato se non aporeticamente al campo del rapporto naturale tra uomo e Dio, tra creatura e creatore, e che quel rapporto non è impossibile ma condizionatamente possibile.

La metafisica dunque che precede la fede non è il sistema razionale dell'essere secondo necessità assoluta, il sistema che chiude l'uomo nella impossibilità assoluta di superare la propria condizione naturale; ma quella metafisica che giunge all'aporia ultima, quella tra necessità che diviene impossibilità assoluta e necessità che si svolge in possibilità condizionata.

L'essere che l'uomo intende ultimamente è l'essere secondo possibilità condizionata, Dio che si comunica all'uomo, non è l'essere dell'ente, che è solo ancora un punto di passaggio.

Comunicazione divina attraverso i segni e questa ragione convertita si coniugano in una teologia tomista che si fa carico della verità razionale del significato letterale della Bibbia, prima di muovere alla ricerca del significato spirituale.

Questo superamento della teologia monastica è aperto a due equivoci: il primo è la deformazione della verità salvifica a verità speculativa, della sapienza del vivere cristiano alla scienza del vivere cristiano disgiunta dal vivere cristiano, che riducendo la supposizione dell'escaton a fatto formale dimostra e confuta e perciò non procede oltre verso l'interpretare che apre l'uomo alla mozione interiore ed esteriore dello Spirito Santo e alla sapienza del vivere. Il secondo che quella deformazione conduce la ragione e il teologo a sostituirsi al giudizio del Cristo venturo, negando insieme l'oscurità e la permanente libertà della fede. Ed è in nome della libertà dell'uomo che il razionalismo moderno riduce la Bibbia stessa a mito attraverso l'opposizione del mito alla nuova scienza; ma con ciò perde non il mito, ma la comunicazione simbolica con Dio, stacca l'esistenza umana dall'economia di salvezza e finisce coerentemente con l'eliminare l'aporia ultima della ragione, facendo dell'essere intenzionato dall'intelletto l'essere dell'intrascendibile necessità e della possibilità propria dell'uomo all'interno di quella necessità. La metafisica non viene soppressa, perché viene mantenuta, nei modi dell'immanenza, la chiusura di essa; diviene sistema razionale chiuso dell'essere necessario, orizzonte limite della possibilità umana.

Come si vede la tesi di Dewart risulta del tutto erra1a, quella di Fabro insufficiente. Non si tratta né di ereditare in toto né di escludere la metafisica; nel primo caso si perde l'esito ultimo cui Tommaso ha portato la metafisica greca, l'aporia dell'essere dell'esistente, e non si intende più il nesso che la teologia tomista ha stabilito tra ragione e fede, né ci si fa carico del problema di una conoscenza razionale che attraverso una mediazione segnica e simbolica giunge alla conoscenza vera di Dio e dell' esistente. Nel secondo caso si assume una filosofia moderna carica di ambiguità e di errori rinnovati e non esaminati, deformando in scambio culturale un rapporto non possibile sul piano della verità. Il rapporto tra filosofia e teologia, tra ragione e fede, passa dunque attraverso la crisi della metafisica, come vogliono Heidegger e Bloch, sia per il credente sia per il marxista; si tratta cioè di esaminare il nesso tra mito e logos, di chiarire che cosa sia il mito cristiano nella sua differenza dal mito pagano, perché è solo in questo nesso e non nell'eliminazione di uno dei due termini, che si giungerà a quella conoscenza dell'Essere dell'esistente che fonda e autentifica e invera la libertà umana, e l'ateismo diverrà problema solubile e da risolvere.

GIUSEPPE PIROLA

DIO E LE « VERITA' ETERNE » NELLE FILOSOFIE DI DESCARTES E LEIBNIZ

Nell'opera di Pascal (e prima della sua in quella di Yehudah ha-Lewi) più volte si contrappone il «Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe» al «Dio dei filosofi». La contrapposizione è tale da far ritenere impossibile una qualche mediazione tra questi due estremi. La notte di grazia e di *certitude* del 23 novembre 1654 consiste per Pascal nella scelta del primo e nell'abbandono definitivo del «*Dieu des philosophes et des savantes*». Anche noi se dovessimo prendere partito non avremmo esitazioni a optare, nonostante la nostra miseria (o, come direbbe Pascal, proprio a causa di essa) per il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Solo egli è infatti pascalianamente il Dio «*d'amour et consolation*» e più ancora evangelicamente il Dio vivo che ridà vita ai morti (1). Questa volta però ci vogliamo occupare del Dio dei filosofi, anche se di fronte al Dio vivente questo povero Dio non vale davvero, per rifarci ancora a Pascal, una sola ora di fatica. Del resto ci occupiamo di esso solo per vedervi le tracce estremamente sbiadite, eppure ancora visibili, del Dio di Abramo, il cui influsso rimane nonostante tutto rintracciabile anche in un contesto tanto diverso. Ma forse non è solo questo il motivo che ci spinge in questa direzione. Più arditamente (e disperatamente) si cercherà di mettere in rilievo, adeguandosi al faticoso procedere proprio del Dio dei filosofi, qualcosa che ci risospinga prepotentemente verso le braccia misericordiose, ma in qualche modo terribilmente lontane, del Dio di Israele e di Gesù. Peccando d'ambizione vorremmo infatti indicare allusivamente come sia la religione a star alle spalle della filosofia, non nel senso di Hegel ma proprio all'opposto: la filosofia si rivela per tanti aspetti copia sbiadita e inadeguata di antiche verità religiose. Che poi anche queste labili tracce di cui andiamo alla ricerca ci possano persino risospingere verso il primordiale orizzonte religioso è ormai segno forse più del progressivo logoramento storico di quell'orizzonte che di graduale ascesa di Virgilio verso Beatrice. Ciò premesso diamo un saggio di come il Dio dei filosofi si presenta in due dei massimi esponenti della filosofia del sei-settecento: Descartes e Leibniz.

Quando si considera il Dio di Cartesio si può provare dapprincipio

---

(1) Cfr., Mt., 22, 32; Mc., 12, 26-27; Lc., 20, 37-38. Che il Dio di Abramo si contrapponga a quello dei filosofi in virtù della resurrezione dei morti lo afferma esplicitamente anche Yehudah: «... nella seconda benedizione [affermerà] che Dio Benedetto ha un dominio continuo in questo mondo, e non è come dicono i filosofi naturali che Egli non ha potere di mutare la natura e avvertirà in cuor suo che Dio Benedetto risusciterà i morti nel tempo che verrà, cosa questa tanto distante dall'opinione dei filosofi». *Il re dei Khazari*, III, 18, trad. it., Boringhieri, Torino, 1960.

una certa sorpresa. Infatti colui che per tante volte è stato considerato il gran padre del razionalismo moderno parla della divinità più come potenza originaria e creatrice che come immodificabile « luogo naturale » delle « verità eterne ». Se si considerano, per esempio, alcune lettere indirizzate da Cartesio nella primavera del 1630 a padre Mersenne si constata subito come in esse sia più volte asserita la dipendenza delle « verità eterne » dall'assoluta potestà divina. Tali verità infatti non sono viste come costitutive dell'intelletto divino, ma al pari di tutte le altre cose sono semplici creature: « Mi domandate in *quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates?* Vi rispondo che è *eodem genere causae* in cui ha creato tutte le cose, cioè *ut efficiens et totalis causa.* Infatti è certo che egli è autore dell'essenza come dell'esistenza delle creature; ora le essenze non sono altro se non le verità eterne. [...] Mi domandate anche che necessità ha Dio di creare queste verità. E dico che è stato così libero di fare che non fosse vero che tutti i raggi tirati dal centro alla conferenza fossero uguali, come di non creare il mondo. Ed è certo che queste verità non sono congiunte di necessità alla sua essenza di quanto non lo siano le altre creature » (2). L'impersonificazione stessa dell'*esprit de géometrie,* l'ammiratore entusiasta « delle catene di ragionamenti dei geometri » fa riposare tutto il castello delle matematiche non su una potente costrizione intrinseca tale da vincolare Dio stesso ma solo sul libero beneplacito divino. La divinità è autrice non soltanto dell'esistenza ma anche dell'essenza.

Cartesio rivendica a modo suo l'esigenza che si potrebbe chiamare *monoteistica* di non anteporre nulla a Dio inteso come assoluta potenza originaria e creatrice. Addirittura sembra far questo in modo più risoluto di quanto non avessero fatto gli stessi scolastici nemici della « necessità dell'essere » di stampo aristotelico. Maimonide — per esempio — aveva affermato, in trasparente polemica antiaristotelica, che « Dio ha determinato come ha voluto la direzione e la rapidità di ciascuna sfera, ma noi ignoriamo il modo in cui, nella sua saggezza, egli ha effettuato tali cose » (*Guida dei perplessi,* 11, 19). Ma poi anch'egli si era arrestato alla soglia delle « verità eterne »; neppure Dio infatti può far quadrare il circolo e tanto meno far sì che una cosa esista e non esista ad un tempo (3). Le verità della logica e della geometria sono inviolabili persino per Dio. Descartes sembra invece andar decisamente oltre. Affermare che le proprietà del circolo sono immodificabili persino ad opera di Dio significa sostenere, almeno implicitamente, che esse sussistono indipendentemente dalla divina volontà e questo è del tutto inammissibile « infatti l'esistenza di Dio è la più eterna di tutte le verità che possono essere e la sola da cui procedono tutte le altre » (lettera a Mersenne del 6 maggio 1630). Se ci si sbaglia su questo punto è solo perché la maggior parte degli uomini

(2) Lettera del 27 maggio 1630, Ch. Adam e G. Milhaud, *Correspondence,* tomo I, Paris, Alcan, 1936, I, 151, pp. 141-2. Cfr. anche le lettere del 15 aprile e del 6 maggio 1630.

(3) Cfr., I. Epstein, *Il giudaismo,* Feltrinelli, Milano 1967, p. 186.

non considera davvero Dio come essere infinito e incomprensibile solo autore di tutte le cose (*ibid.*).

Si deve prendere atto allora che in Cartesio Dio avrebbe il potere di modificare le verità geometriche, o qualunque altra verità, una volta che esse siano da lui create? E se fosse così, se Dio cioè potesse modificare ad arbitrio le proprie decisioni, come dar ragione del fondamentale appello cartesiano alla costante veridicità divina come garanzia delle stesse verità geometriche? Non si è forse associato troppo sbrigativamente Descartes a un Pier Damiani stando al quale la volontà divina può liberamente trasformare il vero in falso e viceversa (4)? Sul serio in Descartes la volontà divina viene prima dell'intelletto? Già il modo di porre le domande fa intuire il tenore della risposta. «Dico che *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit* o (se volete attribuire la parola *creavit* solo all'esistenza delle cose, *illas disposuit et fecit*). Infatti in Dio è una stessa cosa volere, intendere e creare senza che l'una preceda l'altra *ne quidem ratione*» (Lettera a Mersenne del 27 maggio 1630). Le facoltà in Dio sono simultanee e paritetiche; se il volere non precede l'intellezione, neppure quest'ultima, e di conseguenza la sfera del possibile, precede il volere. In tal modo si recupera l'eterna stabilità della verità pur facendola passare anche per il filtro della volontà. Queste ultime asserzioni non stupiscono del resto più di tanto solo che si tenga presente come tutto l'edificio della ricostruzione cartesiana del sapere trovi uno dei suoi presupposti irrinunciabili in un Dio che non può ingannare, tanto è vero che l'ipotesi del Dio ingannatore, da distinguersi da quella del genio maligno, viene lasciata in pratica cadere perché (come ha mostrato con cura Tullio Gregory) caccerebbe l'intero sistema in un vicolo cieco da cui è assolutamente impossibile uscire. Le verità tutte (eccezion fatta del *cogito*) sono garantite non intrinsecamente ma solo estrinsecamente ad opera della sincerità divina, della divina incapacità di ingannare. Se una verità fosse autoevidente nessun genio maligno e neppure nessun Dio ingannatore potrebbe mai metterla in dubbio, né di modificare di un solo iota la situazione. Identificando volontà, intellezione e creazione Cartesio riesce così ad ottenere due risultati: primo garantire le verità che non sono in grado di autogarantirsi, secondo conservarne inalterata tutta la stabilità, cioè ribadirne l'«eternità». Non si dimentichi però che si tratta di una «eternità» del tutto particolare in quanto è inscindibile da un atto di creazione, e quindi mai distinta da un Dio inteso innanzi tutto come potenzialità originaria.

Possiamo in conclusione dire che il Dio di Descartes è molto meno filosofico di quanto di solito si creda e che è imparentato da vicino con il Dio religioso? Non crediamo proprio che Pascal abbia frainteso tutto

(4) Cfr., *De divina omnipotentia* e altri opuscoli, a cura di P. Brezzi e B. Nardi, con. trad. it., Firenze 1943.

fino a questo punto, anche se il suo celebre pensiero (5); stando al quale Descartes avrebbe molto volentieri fatto a meno di Dio se non ne avesse avuto bisogno per dare un buffetto iniziale alla macchina dell'universo, sembra del tutto fuori misura. Le cose anzi ci sembrano stare proprio all'opposto di quanto individua Pascal, anche se l'analisi che seguirà deve, paradossalmente, molto proprio a Pascal. Cartesio non vuole né può fare assolutamente a meno di Dio, ma è proprio l'eccessiva centralità ed evidenza date a Dio che rende il suo un Dio irrimediabilmente filosofico anche se non completamente dimentico di antiche verità religiose. La totale trasparenza del divino alla ragione, in quanto garantito e nel contempo garante del *cogito*, non può avere nulla da spartire con un Dio che si manifesta per altre vie e con altri linguaggi, affidando alla sua misericordiosa rivelazione il compito di entrare in contatto con gli uomini. Se la ragione umana fosse intrinsecamente strutturata in modo tale da portare in sé l'indelebile marchio del suo Fattore (l'idea di Dio) che bisogno ci sarebbe di affidarsi totalmente alla rivelazione storica del Dio d'Abramo, Isacco e Giacobbe (6)? Quelle qui proposte sono constatazioni forse prevedibili ma non per questo facilmente accantonabili. Per Pascal (556) i filosofi hanno riconosciuto Dio ma non la loro miseria e solo prendendo atto della propria miseria ci si può accostare al Dio della rivelazione e al suo linguaggio. « Quando un uomo sarà persuaso che le proporzioni tra i numeri sono verità immateriali, eterne e dipendenti da una prima verità in cui essi sussistono, e che si chiama Dio, non lo troverei certo molto progredito sulla strada della salvezza » (556). La risposta è davvero tutta qua: il Dio di Cartesio proprio per la sua evidenza, per la sua centralità

(5) Numero 77 stando alla numerazione Brunschvicg da noi seguita.

(6) Per l'atteggiamento di Cartesio di fronte al Dio biblico è indicativo tener presente la risposta da lui data alla quarta obbiezione della seconda raccolta di obbiezioni alle sue *Meditazioni metafisiche*. L'obbiezione in breve era questa: voi dite che Dio non può ingannare né mentire ma la Bibbia e anche vari scolastici dicono che Dio può mentire come provano parecchi episodi della storia dell'antico Israele, per esempio dove si dice che Dio ha indurito il cuore del Faraone e che ha messo nei profeti uno spirito di menzogna. Inoltre (argomento quest'ultimo ripreso dalla quindicesima obbiezione di Hobbes alle *Meditazioni*) non potrebbe Dio comportarsi come un padre o come un medico che a volte ingannano a fin di bene? Ed ecco per esteso la risposta di Cartesio: « Quando dico che Dio non può mentire, né essere ingannatore, credo di essere d'accordo con tutti i teologi che sono stati e che saranno per l'avvenire. E tutto quello che voi allegate in contrario non ha maggior forza che se, avendo negato che Dio vada in collera, o sia soggetto ad altre passioni dell'anima, voi mi obbiettaste i luoghi della Scrittura ove sembra che gli siano attribuite alcune passioni. Poiché tutti conoscono abbastanza la distinzione che c'è tra quei modi di parlare di Dio, di cui la Scrittura si serve ordinariamente e che sono adatti alla capacità del volgo e contengono qualche verità e quelli che esprimono senza riferimento agli uomini una verità più semplice e pura » *Opere*, Laterza, Bari, 1967, p. 316. Nulla di sorprendente, certo; quasi tutti i « sapienti » del seicento parlerebbero allo stesso modo. Eppure il Dio clemente e misericordioso nei confronti degli uomini è quello che usa la loro stessa lingua e non quello che parla il rigoroso linguaggio delle pure verità oggettive.

assoluta anche rispetto al nostro pensiero non ha davvero bisogno della rivelazione per entrare in contatto con gli uomini e per stringere con loro legami di salvezza. Il Dio cartesiano è un Dio essenzialmente garante della verità: questo è il suo limite perché è proprio questo a renderlo evidente, trasparente al di là e al di fuori della sua rivelazione e delle opere da lui prescritte; ma è anche il suo pregio in quanto Dio garantisce le verità nella sua veste di creatore non solo dell'esistenza ma anche dell'essenza. In un linguaggio inadeguato (e tanto più inadeguato in quanto vuole essere rigoroso) si ripropone una traccia di un'antica verità della fede monoteistica, quella di considerare Dio come radice unica di tutto, poiché nulla (neppure le verità della logica) sussiste per virtù propria, ma solo in quanto dipende da lui. La filosofia di Cartesio, se letta in questa chiave particolare, ci potrebbe allora anche risospingere verso la teofanica potenza del Dio della rivelazione.

Allorché ci si dirige verso l'opera di Leibniz il discorso sulle prime sembra più vicino al linguaggio della religione, non foss'altro per il grande spazio concesso al mondo morale, sfera con la quale Cartesio è sempre stato riluttante a misurarsi direttamente. Ma questa impressione trova conferma anche quando si prende a considerare l'atteggiamento leibniziano nei confronti del problema delle « verità eterne »? Anche in questo caso il filosofo tedesco mantiene la promessa di essere più « pio » del collega francese? O non si troverà forse che da questo punto di vista Leibniz risulta molto più « filosofo » e « sapiente » di Descartes? « Così io sono molto lontano dall'opinione di coloro che nella natura delle cose o delle idee [...] non vi siano regole di bontà e di perfezione e che le opere di Dio sono buone solo per la ragione formale che Dio le ha fatte » (7). E ancor più chiaramente: « credere che Dio in qualche cosa agisca senza nessuna ragione della sua volontà oltre a sembrare del tutto impossibile, è un sentimento poco conforme alla sua gloria. Supponiamo, per esempio, che Dio scelga tra A e B e che egli prenda A senza aver alcuna ragione di preferirlo a B. Io affermo che quest'azione non sarebbe, per lo meno, degna di lode, perché ogni lode deve essere fondata su una qualche ragione che qui per ipotesi è esclusa. Io non ritengo che Dio non faccia nulla di cui non meriti essere glorificato» (*Discorso di metafisica*, par IV, p. 66). Colpisce subito qui, come in altri passi, l'incapacità costituzionale di Leibniz di vedere come neppure le possibilità (in questo caso A e B) precedano la scelta di Dio; la scelta di Dio infatti non è scelta tra possibilità a lui preesistenti e da lui indipendenti, ma è tutt'uno con la creazione stessa di queste possibilità. In Leibniz ci troviamo di fronte a quello che si potrebbe chiamare una specie di « politeismo » del possibile.

Non senza ironia si può constatare come Leibniz, anche lui propenso

(7) « Discorso di metafisica », par. 7 in Leibniz *Scritti filosofici*, Utet, Torino, 1967, pagina 64.

a tacciare di antropomorfismo il linguaggio biblico, allorché parla di scelta divina tra possibilità preesistenti riproponga un'immagine totalmente antropomorfica di un Dio tutto preso a soppesare attentamente sul da farsi (8). E siamo all'interno di un linguaggio sedicente rigoroso. Ma che cosa c'è alle spalle di quest'immagine di un Dio che sceglie in base a valori intrinseci e oggettivi da lui indipendenti (« piace agli déi ciò che è santo » direbbe Platone)? A nostro modo di vedere ci sta la « pia » esigenza di continuare ad attribuire a Dio, contro Spinoza e contro i filosofi di cui parla Yehudah (cfr. *Khazari*, I, 20), la volontà. Da un lato dunque c'è la priorità dell'intelletto, manifesta nell'individuazione di oggetti possibili dotati di precisi valori intrinseci, dall'altro è lasciato uno spazio proprio alla volontà, a precisa testimonianza dello sforzo di Leibniz di parare i terribili, e per tanti aspetti risolutivi, colpi assestati da Spinoza, salvaguardando così il concetto di creazione e di provvidenza.

Proprio questa singolare situazione in cui si abbozza una decisa difesa della creazione, senza però giungere fino a considerarla totalmente prioritaria (così come in un certo senso faceva Descartes), conduce Leibniz sia a dover applicare anche a Dio un preciso criterio di scelta, quello del « meglio » (siamo alla radice dell'atroce beffa del « migliore dei mondi possibili »), sia a dar ancora spazio al mistero: « Basta dunque avere questa confidenza in Dio, che Egli fa tutto in vista del meglio e che nulla può nuocere a coloro che lo amano; ma conoscere in particolare le ragioni che hanno potuto decidere a scegliere il presente ordine dell'universo, a soffrire dei peccati, a dispensare in una certa maniera le sue grazie salutari, è cosa che oltrepassa la forza di uno spirito finito, soprattutto quando non è ancora pervenuto alla fruizione della vista divina » (*Discorso di metafisica*, par. V, p. 67). Ma ci si chiede che spessore religioso possa mai avere in definitiva questo appello al mistero quando per tutto il resto Dio è tanto rigorosamente costretto alle « essenze ». « Era necessario che Egli facesse dell'uomo un animale ragionevole, che al cerchio desse una figura rotonda, perché, secondo le idee eterne ed indipendenti dai liberi decreti della sua volontà, l'essenza dell'uomo consiste negli attributi dell'animalità e della ragionevolezza così come l'essenza del cerchio consiste in una circonferenza ugualmente distante dal centro in ciascuno dei suoi punti » (9). Una volta anteposto in Dio l'essenza all'esistenza la creazione, atto libero della volontà divina, non può non assumere la veste di semplice scelta tra i vari « mondi possibili », scelta libera all'atto della decisione di chiamare le cose all'esistenza ma vincolata all'essenze (e al criterio del meglio) nel momento di scegliere che cosa creare. Giunti a questo punto si deve constatare che anche Leibniz ha il suo bel « circolo vizioso »: Dio deve scegliere il migliore dei mondi possibili, ma (visto che non siamo in grado

(8) Cfr. il passo trascritto più avanti alla nota 10.

(9) Leibniz, *Saggi di teodicea*, par. 183, in *Scritti filosofici*, ed. cit., par. 587.

di provare razionalmente che questo è il migliore dei mondi possibili) questo diviene il mondo migliore per la sola ragione che Dio l'ha scelto. «Perciò si può dire che in qualunque maniera Dio avesse creato il mondo, esso sarebbe sempre stato regolare e conforme a un ordine generale» (*Discorso di metafisica*, par. VI, p. 69). «Il santo, perché santo lo amano gli dèi, o perché lo amano gli dèi è santo» (Platone, *Eut.*, 10a).

Leibniz si è cacciato senza dubbio in un vicolo molto stretto in cui si urtano violentemente libertà e necessità, intelletto e volontà, essenza ed esistenza. Ma chi o che cosa hanno spinto Leibniz a cacciarsi in questo vicolo? La risposta ci sembra anche in questo caso tale da poter ritenere questa parte della filosofia leibniziana come una riproposta, in un linguaggio anche qui inadeguato, di alcune antiche verità della religione. «Si è parlato della potenza irresistibile di Dio, mentre si trattava piuttosto di mettere in luce la sua suprema bontà, si è parlato di un potere dispotico mentre si doveva concepire la sua potenza come regolata dalla saggezza più perfetta» (*Saggi di teodicea*, pref. par. 2, p. 379). La preoccupazione che sta alla base di questa parte del pensiero leibniziano, è il pio desiderio di salvare la divina giustizia e misericordia; è proprio questo a indurlo ad estendere anche al divino atto creativo il principio di ragion sufficiente così come si manifesta nel criterio del meglio e a rifuggire dall'immagine di Dio come despota assoluto. «Dove sarebbe allora la sua giustizia e la sua saggezza se non c'è che un potere dispotico, se la volontà tiene il posto della ragione, e secondo la definizione che si dà dei tiranni, ciò che piace al più potente è perciò stesso giusto?» (*Discorso di metafisica*, par. 2, pp. 64-5). E' mai possibile che virtù e vizio possano essere del tutto interscambiabili e che la scelta divina non indichi la strada oggettivamente, intrinsecamente migliore? «La conseguenza di questa dottrina sarebbe che prima che Dio si determinasse a creare il mondo, non vedrebbe nulla di meglio nella virtù che nel vizio» (*Saggio di teodicea*, par. 180, p. 584). Per salvare la giusta bontà divina Leibniz si affida al mezzo da lui prediletto: la logica; mezzo ahimé in questo caso davvero insufficiente, perché è proprio la logica a rendere il filosofo tedesco completamente incapace di vedere Dio come prima e assoluta radice di tutto, dell'essenza così come dell'esistenza. Ecco che allora la virtù diviene, indipendentemente dai decreti divini, intrinsecamente migliore del vizio; e allora è fin troppo chiaro perché i decreti divini possono andare solo in questa direzione (10).

Se Cartesio cerca la garanzia della verità nel simultaneo atto di «comprensione-creazione» divina, Leibniz vincola anche la creazione divina all'

(10) «Le virtù sono virtù solo perché giovano alla perfezione dei virtuosi e di quelli che hanno rapporti con loro. E tali sono per propria natura e per la natura di creature ragionevoli, prima ancora che Dio decreti di crearle. Pensare diversamente sarebbe come dire che le regole della proporzione e dell'armonia sono arbitrarie per i musici» *Saggi di teodicea*, par. 181, p. 585. C'è bisogno ancora di provare che anche il discorso leibniziano è potentemente e demiurgicamente (nel senso proprio platonico) antropomorfico?

oggettività delle essenze ed è confortato in questa scelta dall'attenzione da lui prestata al piano morale: è certo più facile dire che Dio poteva dare al cerchio proprietà diverse da quelle che ha nella geometria euclidea di quanto non sia dire che poteva far sì che la lussuria fosse una virtù. Se l'uomo agisce moralmente proprio in quanto essere razionale può la virtù dipendere solo dalla scelta arbitraria di Dio? Davvero Leibniz cerca piamente di salvare la giustizia e la misericordia divina togliendo dall'immagine di Dio ogni traccia di tirannica potenza, ma così facendo rende il suo Dio politeisticamente vincolato a realtà da lui indipendenti.

La filosofia di Descartes nel particolare aspetto qui esaminato ripropone, in un linguaggio monco e inadeguato, l'antica verità della divina onnipotenza stando alla quale l'azione divina è l'unico fondamento di tutto; mentre Leibniz mette in evidenza, anche lui attraverso mezzi impropri, l'altra antica verità della giusta bontà del Dio clemente e misericordioso. E' possibile proporre una sintesi che tenga contemporaneamente uniti questi due divergenti aspetti? Palesemente no, almeno fino a quando ci si mantiene fedeli a questo linguaggio sedicente rigoroso e perciò incapace (proprio perché, come direbbe Pascal, inconsapevole della sua miseria) di rispecchiare, sia pure da lontano, il linguaggio della rivelazione il quale è ben in grado, affidandosi non a teorizzazioni ma a parole e a gesti profetici e salvifici, di mantenere uniti misteriosamente e potentemente onnipotenza e misericordia. Profezie e gesti lontani, parzialmente recuperabili solo a patto di uno sforzo tremendo. Tra noi e loro c'è una storia plurisecolare che è sia drammatico diaframma di separazione, sia unica strada percorribile per poterli riattingere almeno per un poco. All'interno di questa storia ci sono anche le teorizzazioni di cui ci siamo occupati, dobbiamo e possiamo passare anche attraverso loro, in esse infatti sono ancora individuabili le pallide tracce delle verità antiche ma insopprimibili della religione.

PIERO STEFANI

NIETZSCHE ED IL PRIMO GRAMSCI

L'oggetto di questa comunicazione è una ricerca sulla categoria portante del pensiero di Gramsci, quale si è venuta delineando lungo il corso del 1916. Abbiamo scelto questa delimitazione cronologica perché desideriamo mettere in evidenza un momento importante nello svolgimento del pensiero gramsciano, quello in cui viene in superficie il suo orientamento di fondo. Durante il 1916, i singoli aspetti che caratterizzano la personalità di Gramsci vengono coordinandosi e componendosi in un quadro unitario che lascia emergere l'indirizzo permanente ed il senso proprio della sua elaborazione teorica. Certo, non intendiamo concentrare in un solo punto tutta la estensione del pensiero gramsciano o, privilegiando di esso un breve arco, metterne in dubbio a priori la possibile unità. Il compito, invece, che ci assumiamo è quello di rendere visibile, nella sua prima coloritura, una tendenza che si mostra radicata in lui e che non entrerà in dissonanza con il più complesso ambito del suo pensiero maturo. Il 1916 è poi anche un anno significativo, sotto altri riguardi. Non solo è il primo anno in cui Gramsci svolge un'opera continuativa di scrittore politico (1), ma è curiosamente anche l'anno in cui egli si è trovato più libero di pensare, più tranquillo nel saggiare le nuove vie da battere (2). Ciò può apparire un paradosso. Lo stato di guerra che impegna l'intero paese, le drammatiche vicende che colpiscono, in particolare, i ceti popolari, potrebbero far ritenere Gramsci come preso da questa realtà angosciosa e talora disperata e lasciar supporre che i suoi interventi maturassero in uno spirito tenuto occupato dal tormento della guerra. Se leggiamo, invece, i corsivi dell'« Avanti », comparsi nella rubrica « Sotto la Mole », ci accorgiamo che egli insegue due sfere di problemi; accanto ad un desiderio di raccoglimento, certo per riflettere sugli interrogativi che l'incalzare della guerra poneva, si sviluppa in lui un deciso interesse per l'avvenire e si fa più chiara la sua volontà di lavorare per la costruzione di un futuro diverso e migliore. Con la complicità di Torino, la città in cui vive ed in cui egli vede scorrere la vita senza che la guerra sappia scuoterne i ritmi abituali

(1) Degli articoli di Gramsci che precedono il 1916 sono stati pubblicati in raccolte: due artt. del 1913 in « Per la verità », Roma, 1974, pp. 3-8; un art. del 1914, in « Scritti giovanili », Torino, 1958, pp. 3-7; sei artt. del 1915, in « Per la verità », op. cit. pp. 11-23; due artt. sempre del 1915, in « Scritti 1915-1921 », Milano, 1976, pp. 1-4; tre artt. dello stesso anno, in « Scritti giovanili », op. cit., pp. 7-14.

(2) Su questa strada egli è spinto da una forza interiore che gli fa desiderare innanzi tutto di rinnovare sé stesso: « Ogni giorno voglio fare i conti con me stesso, e rinnovarmi ogni giorno... Ogni ora della mia vita vorrei fosse nuova », v. l'art. « Capodanno » in A. Gramsci, « Sotto la Mole - 1916-1920 », Torino, 1975, p. 3.

(3), la sua tensione verso il futuro finisce poi con l'avere il sopravvento, mentre la percezione di una vita nuova gradualmente lo allontana da quel mondo che si viene decomponendo nelle fiamme della guerra. Sono ora le prospettive future a toccare la sua sensibilità più profonda. Ma ciò non è solo il segno di una sua condizione interiore. C'è un giudizio storico che contribuisce a spiegare questo suo procedere. Egli interpreta la guerra come il punto di cambio tra un'epoca contrassegnata da false grandezze ed un mondo nuovo che si annuncia, come l'evento che destabilizza una ormai inadeguata concezione della vita ed apre il varco al sopraggiungere di un nuovo ordine di valori (4).

Gramsci, quindi, non cerca l'isolamento ed il distacco dalla tempesta; egli volge le spalle ad un mondo che muore, per porre mano alla paziente tessitura di una realtà nuova. Egli si prodiga per gettare un ponte verso il futuro; è un'opera che compie in piena libertà. Non c'è in lui alcun radicamento in preordinati schemi ideologici né intende muoversi sulle tracce di qualche organizzato filone culturale. Egli non misura il suo passo sulle necessità di una dottrina né lo proporziona alle esigenze di una tattica politica. Egli è libero e tutto è nuovo innanzi a lui; egli può segnarlo con gli atteggiamenti del suo spirito, intrecciati alle espressioni del suo pensiero ed ai tratti della sua psicologia. Il loro sommarsi mette allo scoperto la espressione archetipale attorno alla quale ruota tutto il suo essere, il punto immobile da cui muove per imboccare la sua via.

La guerra come « tragedia dello spirito »

Gramsci è socialista, milita cioè in un partito politico. Il suo linguaggio, però, non esprime solo le tradizionali categorie del politico che la sua cultura di stampo marxista aveva assimilato. Non che si determini in lui una contrapposizione tra linguaggio e contenuto del pensiero, tuttavia il suo linguaggio ci appare come sovraccaricato di una problematica più alta, come percorso da una tensione onnicapiente. Troviamo il discorso politico non tanto ridotto entro un ambito limitato ma come dominato, oltre che determinato, da un problema più decisivo, in grado di assumersi la soluzione del principale nodo esistenziale che si presenta all'uomo: come annodare alla vita un senso ed un significato.

Il pensiero gramsciano prende le mosse da questa prima istanza; il suo impegno si condensa nella ricerca del senso della vita; che cosa impartisce un senso alla vita? Il primo punto da affrontare ci sembra quello di chiederci le ragioni che hanno indotto Gramsci a farsi portatore di questa estrema aspirazione umana. A nostro avviso, sono, da un lato, il con-

(3) Cfr. A. Gramsci, « Sotto la Mole » op. cit., in particolare gli artt. « E lasciateli divertire », pp. 7-8, « Cani arrabbiati », pp. 45-46, « Atlanti e Storie », pp. 126-127.

(4) Ivi, v. artt. « Atlanti e Storie », cit., « Fuori dei cardini », pp. 131-132, « Vecchiezze » pp. 198-199.

testo esistenziale con le sue determinazioni di ordine spirituale in cui egli si trova a vivere, dall'altro, una influenza culturale da restituire alla luce, ad aver favorito l'insorgere in Gramsci del problema della direzione della vita. Ma questo interesse a conoscere gli obiettivi della vita non si presenta in Gramsci con una impronta di natura teoretica, assai poco adatta a risvegliare attitudini all'azione concreta; il senso della vita che Gramsci insegue è una determinazione interiore non destinata però a rimanere tale, cioè come attuazione dell'anima, ma a crescere come misura di ogni istante della storia nelle sue valenze positive o negative, a divenire la regola stessa del comportamento, infine, il contenuto normativo della vita. La vita verrebbe così strutturata dal suo significato ed ogni realtà ad essa esterna le si offrirebbe come occasione per rendere manifesto il principio che la governa. In primo luogo, Gramsci è indotto ad occuparsi dell'essenza propria della vita dalla forza di pathos che si sprigiona dal fatto stesso della guerra. Poco sopra, abbiamo visto Gramsci quasi volersi scrollare di dosso il peso di una realtà dominata dalle vicende della guerra, per proiettare ogni suo interesse in direzione del futuro. E' vero: egli non si pone alla sequela degli avvenimenti che hanno un riferimento alla guerra, ma non si può certo dire che egli voglia sottrarsi alle implicazioni che provengono dalla guerra, intesa come « tragedia dello spirito » (5). Gramsci si dimostra un acuto e sottile interprete delle sollecitazioni a cui l'anima, in certe circostanze, è sottoposta. La guerra pone drammaticamente gli uomini di fronte alla morte; la morte non è più lontana, è divenuta una possibilità immediata. Questo continuo contatto con la morte finisce col mettere a nudo la fragilità della natura umana; l'insopprimibile pensiero della morte precipita gli uomini in un turbamento grave, risveglia domande angosciose e induce a soffermarsi, con animo trepidante, sul mistero della vita. Gli uomini sembrano improvvisamente sbalzati dal loro sentire, ritenuto incrollabile, dal piano delle loro consapevolezze; frana ogni sicurezza e viene meno il potere di sentirsi padroni di sé stessi. Si fanno strada allora dei particolari stati d'animo, di cui approfittano, dice Gramsci, la « stregoneria » e la « religione » (6), ed una singolare curvatura psicologica prende forma; cresce a dismisura l'autocoscienza della propria finitezza e dall'intimo sale un sentimento di paura e di panico. La guerra rappresenta così uno di quei momenti che Gramsci definisce « supremi » (7); dalla loro intensità distruttiva, secondo Gramsci, si salvano soltanto coloro che sono in grado di colmare il vuoto dello spirito con una «forza morale», sostitutiva della religione.

Così Gramsci avverte subito che la guerra determina la crisi del già

(5) Gramsci definisce, appunto, la guerra, « Tragedia della carne, e ancor più tragedia dello spirito » nell'art. « Innocenza » pp. 61-63 della raccolta A. Gramsci « Sotto la Mole », op. cit.

(6) V. l'art. « Stregoneria » pp. 60-61 della raccolta sopracitata.

(7) Nello stesso art. « Stregoneria ».

saputo e che dietro gli avvenimenti empirici, piglia consistenza, sino a giungere in primo piano, il mondo delle opzioni spirituali. Anch'egli cerca di trarne profitto; è perfettamente consapevole che un rivolgimento storico di quelle dimensioni può essere l'occasione per una trasformazione della situazione esistenziale dell'uomo. C'è però bisogno dell'affermazione di nuovi valori. Dinanzi agli uomini che aspirano ad evadere dal vuoto della loro esistenza, occorre mettere in movimento dei valori capaci di rimodellare il mondo e che siano per essi come una luce che li scuota e li guidi a ritrovare le ragioni della loro partecipazione alla vita. Ma più precisamente, che cosa si vuol intendere quando si dice che la guerra possiede quella forza di annientamento che produce un rapido moto di disgregazione interiore? O meglio, in che cosa consiste questa fenomenologia del vuoto interiore, la condizione di vuoto spirituale che la guerra determina e che fa sentire gli uomini come in preda ad un ineluttabile destino? Abbiamo appena detto che Gramsci coglie la laceratezza di una vita così strettamente associata alla morte; la possibilità di questo rapido passaggio acquista il potere di destare nell'uomo un senso di rinuncia alla estrinsecazione delle sue energie; egli sembra declinare ogni responsabilità e si comporta come se fosse dispensato dal dover decidere per l'avvenire. Che cosa nasconde l'indifferenza di Torino, se non questo stato di angoscia, che cosa determina quella assenza di fede e di passione che Gramsci rileva e di cui si duole? (8). Il cerchio che unisce la vita alla morte si è così contratto che l'uomo non sa trovare un senso alla sua vita; egli si smarrisce e la sua esistenza è allora dominata dalla legge del contingente ed il suo sguardo non sa andare oltre i limiti temporali delle realtà empiriche.

La forza creativa che è in lui sembra spegnersi ed egli si rinchiude entro l'angusto orizzonte disegnato dalle cose finite; il domani gli si presenta come uno spazio deserto dove il suo progetto non giunge e dove giudica ingannevole inoltrarsi. Siamo in piena caduta ed il vuoto si è aperto innanzi a lui. Adesso finalmente si può capire; il vuoto si è installato sul divenire stesso della vita; il nulla spirituale non è che l'assenza di futuro nella vita dell'uomo. Gramsci afferra completamente il senso di questa crisi esistenziale; ma egli è oltre la crisi. Quando dice di avvertire in sé il pulsare di una « vita nuova » (9), gli è perché egli sente piantato nella sua vita un decisivo impulso verso l'avvenire.

Egli non considera la finitezza umana come una minaccia al conseguimento di più alte mete per l'uomo, anzi in lui la coscienza del futuro protegge e sostiene il piano stesso dell'esistenza. « Il nulla esiste solo per chi non sente e non vede nulla » (10), osserva giustamente Gramsci ed a questa realtà contrappone il senso del futuro che è in grado di ristabilire

(8) V. l'art. « I denari sono pochi » pp. 5-6 della raccolta « Sotto la Mole », da adesso in poi citata con la sigla « S.l.M. ».

(9) Nell'art. « I Moventi e Coppoletto », pp. 118-119 di « S.l.M. ».

(10) Si legge nell'art. « Bombance », pp. 213-214, di « S.l.M. ».

il nesso tra il dato empirico della vita ed il mondo della vita nella sua totalità estensiva. E' vero che «l'uomo passa», dice Gramsci, ma «la storia degli uomini è una matrice feconda di coscienze sempre nuove»; ebbene, e qui si rivela con tutta evidenza come la coscienza del futuro coincida per Gramsci con l'essenziale della vita, chi imprime alla storia «questa elasticità di movimento» sono solo coloro che «hanno coscienza di questo loro infuturarsi, di questo rivivere del loro sforzo attuale in una forza di domani» (11). Accade così che la risposta di Gramsci alla crisi spirituale del suo tempo consiste nella riproposizione della categoria del futuro non solo da intendersi come elemento dinamico della vita interiore ma anche come concreta necessità di azione non soggetta a smarrimenti ed orientata ad un fine.

Nietzsche e Gramsci

Il tentativo così significante compiuto da Gramsci di accentrare nel futuro il senso della vita, fa sorgere ora il problema di ritrovare la via verso la fonte filosofica alla quale egli ha attinto il sostrato spirituale del processo di avanzamento storico. Quale filosofia cioè ha espresso il futuro come sua categoria formale e sovrana? Ebbene, il futuro interpretato come il fondamento spirituale capace di sollevare un'esistenza commisurata alla pura finitezza ad un'esistenza coordinata ad un significato che l'oltrepassa, Gramsci lo ha rintracciato in Nietzsche (12). E' già di per sé indicativo il fatto che è Nietzsche ad aver assegnato al futuro quella forza di mutazione sempre capace di spostare in avanti l'unità della vita. Ma c'è di più. Tutta la filosofia di Nietzsche si svolge e si costruisce sulla base del rapporto di antitesi-mimesi col cristianesimo. La crisi del mondo moderno travolge per Nietzsche anche il cristianesimo, anzi è il cristianesimo una delle realtà da cui promana il decadere del mondo. La filosofia di Nietzsche, perciò, rappresenta lo sforzo di instaurare una nuova nozione del mondo a partire non più da Dio, concetto appartenente alla sfera astratto-postulativa, ma dalla morte di Dio, condizione che consente il raggiungimento della piena totalità della vita.

(11) Si trova nell'art. «Preoccupazioni», pp. 271-272 di «S.I.M.».

(12) Gramsci cita espressamente Nietzsche in tre artt.; nel primo «Scorrettezza», pp. 38-39 egli si rifà a Nietzsche, definendolo «un grande e perfido aggressore della parola», per giustificare la sua intolleranza ideale sul terreno della politica; nel secondo, «Innocenza», cit. si intrattiene su un episodio della sua vita, a lui addebitando «la diffusa psicopatia del superpopolo, quindi la superstizione della guerra»; nel terzo, «Aggressioni Personali», pp. 72-73, accenna all'«ipocondria nietzschiana» che trovava sollievo a Torino. In tanti altri artt. ritroviamo però l'eco delle letture nietzschiane; V., tra gli altri, «Il nuovo collare», pp. 4-5, «Elogio della pochade», pp. 14-15, «Stregoneria», cit., «Giovani decrepiti», pp. 102-103, «Labirinto», pp. 161-162, «Nestore e la cicala», pp. 224-225, «La storia», pp. 230-231; il tutto in «S.I.M.».

Entrando in rivolta contro i valori espressi dal mondo cristiano-borghese, Nietzsche connette stabilmente il trascendente alla esistenza terrena e sostituisce la speranza ultraterrena con la fede alla «terra» (13). Ma in questa trasposizione, che Nietzsche compie precipitando nella realtà temporale il mondo della trascendenza, c'è un punto ch'egli non tocca, una realtà che rimane intatta, che è esclusa, che sfugge alla sua pretesa di ancorare la vita ai soli dati dell'immanenza. Il concetto di uomo che egli assume è ancora tale per cui resta a lui congruente il mondo del compimento; l'orizzonte della storia in cui è ora racchiuso, conserva la medesima ampiezza, non è più ristretto della realtà escatologica. Si è dissolta la fede nella compiutezza escatologica ma la speranza di pienezza che la nutriva conserva la sua presa sull'uomo; essa, per Nietzsche, non deve più rivolgersi al trascendente ma al futuro. Il futuro diviene allora in Nietzsche l'unico veicolo del senso della vita: « L'avvenire e ciò che è di più lontano nell'avvenire sia per te la ragione del tuo oggi » (14), dice Zarathustra. In questo contesto filosofico la volontà umana non è più parte della vita ma si pone come nuovo principio dell'essere in quanto in essa risiede la forza di creare realtà nuove che comprovino un sostanziale elevamento ed avanzamento.

L'uomo di Nietzsche, infatti, è sempre in cammino verso il futuro, sospinto da una sete inestinguibile e sorretto da una disciplina interiore che gli impedisce e di perdere il senso della sua meta e di fermarsi alle conquiste parziali. E' questo l'indirizzo nietzschiano recepito da Gramsci; egli con ciò dà prova di aver colto l'essenza del pensiero nietzschiano e di essere sfuggito all'errore di una comprensione politica di Nietzsche, quella appunto che ha decretato il travisamento della sua filosofia, come è avvenuto nella cultura italiana dei primi decenni del secolo (15). La matura-

(13) F. Nietzsche, « Così parlò Zaratustra », Torino, 1955, p. 35.

(14) Ivi, p. 94.

(15) Manca per la verità una ricerca sulla influenza di Nietzsche nella cultura italiana dagli inizi del secolo. E' certa però la preminenza di una lettura politica, cui ha dato inizio il D'Annunzio nel 1892. Il nietzschianesimo politico ha espresso per lo più posizioni di destra anche se non sono mancati timidi e superficiali tentativi di una acquisizione di Nietzsche a sinistra. Ricordiamo ad esempio un art. di A. Morandotti, « Il superuomo ». Intorno alle « Vergini delle rocce », scritto per la « Critica sociale » nel 1895 in cui i lavoratori socialisti sono chiamati « superuomini ».

(Tale citazione l'abbiamo tratta dal vol. 4, secondo tomo della « Storia d'Italia », Torino, 1975, nota a p. 1161). Di Nietzsche si occupò anche C. Treves ed il Mussolini del 1908, come riporta R. De Felice, « Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920 », Torino, 1965, pp. 59-61. Infine interessante è una nota di G. Sorel, nelle « Considerazioni sulla violenza », Bari, 1909, p. 279, in cui è riportata la notizia che Jaurès, in una conferenza ginevrina, avrebbe riconosciuto nel superuomo di Nietzsche il proletariato. A patto di tali infelici piegature del pensiero nietzschiano, è giusto riconoscere al giovane Gramsci un uso proprio e pertinente di Nietzsche; occorrerebbe poter mettere a confronto la lettura gramsciana di Nietzsche con quelle di altri esponenti della cultura italiana prima di affermare con sicurezza la priorità di Gramsci nel riconoscere gli autentici tratti del pensiero nietzschiano. Più in generale della esigenza di una valutazione complessiva del

zione, invece, dell'attribuzione alla vita di una prospettiva futura, diviene, per Gramsci, il tragitto spirituale, come atto necessario e possibile, per coloro che vogliono ritrovarsi nella veste di creatori di storia. Il futuro, dunque, domina tutta la visione gramsciana. Ma con un'aggiunta, rispetto a Nietzsche. Essa è dovuta alla contemporanea recezione da parte di Gramsci del pensiero marxiano; l'istanza spirituale di Nietzsche si congiunge in Gramsci alla prospettiva storica di Marx. Così mentre in Nietzsche la futura destinazione dell'uomo coincide con il possesso della propria totalità umana e si lascia raffigurare come il punto di arrivo di un lungo cammino di autopurificazione e liberazione da ogni triviale materialità, in Gramsci questo processo si coordina ad un profondo mutamento nei rapporti sociali e politici. Gramsci qui costruisce una paradossale omogeneità o meglio afferma una compatibilità, su questo punto, di Marx con Nietzsche; del primo, conserva la pregnanza storica del pensiero, ma, mediante l'impulso a rinnovarsi a partire da sé stessi, evocato dal secondo, libera il primo da ingombranti ceppi di natura materialistica e positivistica.

E ancora. Ciò che in Nietzsche può essere letto come una profezia esistenziale, espressa nei termini del linguaggio filosofico, in Gramsci si fa immanente principio spirituale, diviene una fede, il motore capace di realizzare un progetto di rettificazione dell'ordine storico.

Ed infine, come in Nietzsche il futuro si offre quale senso per l'uomo impegnato nella ricerca di una superiore condizione spirituale, in Gramsci esso è presente con reale immediatezza quale principio per l'azione. Ecco che allora Gramsci diviene l'esponente, il portatore di una nuova coscienza, quella appunto che ha assunto il futuro come senso dell'esistere; una tale coscienza ha in sé una robusta forza di direzione. Essa reclama che sia tolta al presente ogni realtà, che sia stabilita con il passato e lo stesso presente una distanza invalicabile (16). Occorre avere il senso di una nuova storia che comincia in armonia con l'affermazione di una più alta qualità della vita, che deve esprimersi anche con un «nuovo linguaggio» ed un «nuovo costume» (17).

Tutto questo postula una radicale rottura con il vecchio mondo, i suoi valori ed insieme la sua pratica sociale e politica. L'abissale distacco che Nietzsche scava tra il mondo moderno ed il nuovo mondo è accolto da Gramsci ed egli lo ripropone, nella sua assolutezza, come separazione tra mondo borghese e proletariato. Se spingiamo più a fondo la nostra analisi del rapporto borghesia - proletariato quale emerge in Gramsci, ci

---

peso di Nietzsche nella cultura italiana, ci pare un segno la raccolta, sia pure senza pretese di completezza, di brani su Nietzsche di autori italiani dal 1892 a oggi, che costituisce l'Appendice B del vol. A. Banfi, « Introduzione a Nietzsche », Milano, 1974, pp. 143-183.

(16) Cfr., in « S.I.M. », gli artt. « Capodanno », cit.; « Il mantenuto », pp. 27-28; « Catonismo », pp. 66-67; « « Vecchiezze » cit.; « Bombance », cit.; « Inviti al risparmio », pp. 244-245; « Bianco e Nero », pp. 259-260.

(17) V. l'art. « Il matto », pp. 210-212 di « S.I.M. ».

appare ancor più visibile la sua impostazione, nel senso di un uso dei criteri nietzschiani.

Per Gramsci, borghesia e proletariato non si pongono solo come entità determinate socialmente; piuttosto si presentano come le parti sociali che si fanno carico del non senso o del senso della vita, che non possiedono o possiedono una fede. Rispetto alla storia, per essi vale l'assunto nietzschiano, per cui chi manca di fede è sterile mentre ha il dono della creatività chi ha l'anima gravata dal senso di una pienezza futura; infatti, come sostiene Zarathustra, « ... chi creò ebbe sempre i suoi sogni profetici e i suoi presagi stellari ed ebbe fede nella fede » (18). Sicché la legittimazione della loro antitesi non poggia tanto su un punto di vista storico-sociale ma si basa su di una presenza di fede, su un riferimento a valori diversi. La borghesia non è raffigurata da Gramsci come quella grande potenza sociale che condiziona la stessa crescita del proletariato che Marx descrive nel Manifesto. Nella visione gramsciana, il borghese par quasi la figura di una umanità inferiore; è un essere gretto, che pensa solo a far soldi, che ha allontanato da sé ogni valore superindividuale. E' colui che approfitta della guerra per arraffare; la sua moralità, assolutamente elastica, si piega sempre al suo tornaconto; non c'è in lui alcuno slancio, non lo agita alcuna passione positiva. In una parola, manca di fede (19).

Di fronte alla borghesia sta il proletariato. Esso non è costituito, dice Gramsci, di « infelici », di « mendichi », di « spiantati »; il proletariato è fatto di « audaci lavoratori di un nuovo edificio sociale, di una nuova civiltà ». Il proletariato è contraddistinto da una religione, da una fede « che ha i suoi mistici e i suoi pratici »; la sua religione « ha sostituito nelle coscienze al Dio trascendentale dei cattolici, la fiducia nell'uomo e nelle sue energie migliori come unica realtà spirituale ». « Non è una dottrina di schiavi in rivolta la nostra — aggiunge Gramsci — è una dottrina di dominatori che nella fatica quotidiana preparano le armi per il dominio del mondo » (20). Come si può osservare qui è sparita la connotazione sociale quale criterio di individuazione degli appartenenti alla classe proletaria. In realtà, la figura del proletario in Gramsci, può essere capita soltanto in rapporto al cambiamento di valori che egli deve introdurre nella storia.

Diamo ancora la parola a Gramsci: « Che malinconia essere afflitti dalla piaga del dovere, credere a nuove formazioni di miti sociali diversi dalla snobistica mania di godimento dei vecchi uomini della società che abbiamo voluto fuggire! Ci perseguita questo ronzio molesto di giovani

(18) F. Nietzsche, op. cit., p. 164.

(19) Cfr. gli artt.: « I denari sono pochi », cit.; « Fede, speranza, carità », pp. 105-106; « P.O.B. », pp. 127-128; « Il profumo e il decotto », pp. 186-187; « Coscienza tributaria », pp. 189-190; « Vecchiezze », cit.; « Le ipotesi e gli individui », pp. 240-242.

(20) V. l'art. « Audacia e fede », pp. 147-148 di « S.I.M. ».

che scialacquano il lavoro asfissiante di sei giorni in luridi saturnali. Anime di schiavi che non trovano di meglio che imitare periodicamente i loro padroni? Che unico fine sia davvero fare il signore quando il borsellino è rigonfio ... ». Qui « il morto assale il vivo, il vecchio mondo di artificio cerca di perpetuarsi nel nuovo, e questo vi si adatta supinamente, gode, egli che è sano e nobile, di poter fare ciò che gli altri fanno» (21). Ecco riaffiorare l'alternativa tra borghesia e proletariato, ma essa è espressa come una lotta tra vecchio e nuovo, tra morte e vita ed il passaggio dall' un polo all'altro avviene solo secondo la condizione di maturità dell'anima.

Ma Gramsci sa essere ancora più incalzante; « l'unico rimprovero » che rivolge ai proletari è quello di « far la scimmia della borghesia », « di credere che la vita buona sia solo quella borghese, che divertirsi voglia dire divertirsi come i borghesi, nelle crapule viziose, nei gabinetti particolari, nelle idiotissime gazzarre senza senno ». « Chi è convinto — conclude — che l'avvento del socialismo debba essere specialmente un rovesciamento dei valori comuni, non può non sentire dispiacere nell'atto in cui sorprende un proletario che mostra credere supremo ideale di vita essere quello borghese » (22). Al proletario, come uomo nuovo, è prescritto un senso della vita che egli non può avere in comune con il borghese; le loro vite sono divise in quanto a essenza e in quanto a destino. Ed è singolare la capacità di Gramsci di saper tradurre in evidenza ed in concretezza storica questa diversità che si stabilisce su un piano ontologico. L'accesso ad uno scopo assoluto fa dell'uomo un elemento costruttivo, pronto ad aver parte ad un'opera di edificazione. Così Gramsci, vuole che sia il proletario in modo tale che gli si adatti la profezia di Zarathustra: « ... la sua sete non lo indurrà mai a diventare simile a coloro che amano il proprio comodo » perché, « dove vi sono le oasi, là sono anche le immagini degli idoli » (23).

Ci sembra, a questo punto, di aver sufficientemente lumeggiato il fatto che, ciò che in Gramsci contrappone proletariato e borghesia, sia, al fondo, una posizione spirituale. In sostanza, ne deriva quasi una nuova definizione di proletariato, assai diversa da quella marxiana. Il proletario è colui che ha ritrovato il senso della vita e l'ha posto nel futuro; ma che cosa è il futuro se non la raffigurazione del momento di pienezza dell'esistenza tanto presente e reale nell'anima umana, quanto sfuggente ad ogni definizione e ad ogni forma? Ebbene, coloro che hanno sentito affluire in sé stessi questo particolare stato d'animo, oppure lo hanno conquistato o comunque ne sono rimasti pervasi, essi rappresentano compiutamente ciò che Gramsci chiama proletariato.

ODDO BUCCI

(21) V. l'art. « Bombance », cit.

(22) V. l'art. « Inviti al risparmio », cit.

(23) F. Nietzsche, op. cit., p. 142.

PARAPSICOLOGIA TEORICA

Il mondo paranormale si impone sempre più prepotentemente alla nostra attenzione come un caleidoscopico panorama di eventi bizzarri, misteriosi, inquietanti, finora incompresi, ma — si spera — non incomprensibili.

Benché la parapsicologia, come scienza, sia nata solo in tempi recenti, i fenomeni paranormali sono probabilmente antichi quanto l'uomo: eppure gli studiosi non sono ancora riusciti ad elaborare una teoria esplicativa pienamente convincente.

Senza dubbio negli ultimi anni si sono fatti passi da gigante, ma quasi esclusivamente sul piano empirico: innanzitutto si è riuscito a dimostrare, con metodi scientifici, che il paranormale è una realtà concreta e non una semplice fantasticheria, un'invenzione mitica o superstiziosa, retaggio dei secoli bui. Ormai la parapsicologia è entrata nei laboratori di ricerca di celebri università: gli scienziati che si accostano a questa nuova disciplina sono sempre più numerosi e i metodi di indagine sempre più rigorosi e raffinati. Ma una scienza non può consistere soltanto in una raccolta più o meno sconnessa di disparati dati sperimentali: occorre enunciare delle leggi, elaborare dei modelli teorici che creino ordine, chiarezza e coesione nel caotico e confuso campo esperienziale.

Oggi questa esigenza è particolarmente sentita da un numero sempre crescente di parapsicologi, consapevoli che l'ostilità e lo scetticismo tuttora ostentati di fronte alla paranormalità da parte di molti rappresentanti della scienza ufficiale, sono dovuti anche alla mancanza di una soddisfacente correlazione tra campo teorico e risultati sperimentali.

Eppure le ipotesi interpretative non mancano: ma diversi parapsicologi preferiscono non avventurarsi su un terreno tanto incerto, perché anche le ipotesi più soddisfacenti, pur fornendo un inquadramento razionale e coerente del paranormale, non sono direttamente verificabili (quantomeno con i mezzi attualmente disponibili).

Ma è veramente opportuno restare in attesa di una teoria sperimentalmente dimostrabile?

Come si vedrà più avanti, molti studiosi rispondono negativamente a questa domanda: probabilmente i fenomeni paranormali, che hanno caratteristiche del tutto anomale rispetto agli altri eventi del mondo naturale, sfuggiranno sempre ad ogni tentativo di inquadrarli nell'ambito delle leggi scientifiche comunemente accettate.

Classificazione dei fenomeni paranormali

Prima di proseguire, e per evitare equivoci, conviene accennare schematicamente alla nomenclatura ed alle caratteristiche dei fondamentali fenomeni paranormali, altrimenti detti «fenomeni psi» (psi è il nome della lettera greca con cui inizia la parola psiche).

Essi vengono convenzionalmente divisi in due ampie categorie:

1) percezione extra-sensoriale (in sigla: *ESP* dall'inglese « extra-sensory perception »),

2) psicocinesi (in sigla: *PK* da « psycho-kinesis »).

La ESP è la capacità percettiva di acquisire informazioni circa il mondo esterno, senza far ricorso ai cinque sensi conosciuti. Esistono due forme principali di ESP:

a) telepatia: in cui la fonte di informazione è la mente (o il cervello) di un'altra persona,

b) chiaroveggenza: in cui la fonte d'informazione è un oggetto materiale o un evento concreto, ma non il cervello di un'altra persona.

A sua volta la chiaroveggenza può essere di tre tipi:

I) chiaroveggenza nel presente, o semplicemente « chiaroveggenza »,

II) chiaroveggenza nel passato, o « retrocognizione »,

III) chiaroveggenza nel futuro, o « precognizione ».

Nel caso I si tratta di percezione di eventi lontani nello spazio, ma contemporanei; nei casi II e III si tratta di eventi lontani sia nello spazio che nel tempo, o soltanto nel tempo.

Con una rapida esemplificazione, possiamo dire che un « sensitivo » può apprendere per via paranormale che in una remota località un ponte sta crollando (chiaroveggenza), oppure è crollato da tempo (retrocognizione) oppure crollerà in futuro (precognizione).

A volte non è possibile distinguere chiaramente se una percezione è dovuta alla telepatia o alla chiaroveggenza: continuando con l'esempio del ponte, si tratta sicuramente di pura «chiaroveggenza» o «retrocognizione» solo se nessuno è a conoscenza dell'evento; altrimenti si potrebbe supporre un contatto telepatico con un testimone che ha assistito (o sta assistendo) al crollo del ponte.

Pertanto, nei casi in cui non è possibile operare una netta distinzione, si preferisce parlare di GESP («percezione extra-sensoriale generale»).

Per esplicare le loro capacità ESP, i sensitivi ricorrono talvolta — ma non necessariamente — all'uso di particolari oggetti: lettura della sfera

di cristallo («cristalloscopia») o dei fondi di caffé («caffeomanzia»), uso del pendolino («radiestesia») o di una bacchetta biforcuta («rabdomanzia»), ecc. Secondo i parapsicologi, tutti questi strumenti non possiedono alcun potere «magico», ma sono soltanto dei mezzi, degli appoggi puramente *psicologici*, che aiutano il sensitivo a manifestare la propria ESP.

Così una veggente crede di «scorgere» nella sfera di cristallo ciò che in realtà emerge paranormalmente nel suo inconscio: la sfera la aiuta solamente a focalizzare la sua attenzione.

Merita infine di essere ricordata la «psicoscopia» (o «psicometria»), forma particolare di chiaroveggenza in cui il sensitivo, tenendo fra le mani un qualsiasi oggetto (detto «induttore») riesce a captare avvenimenti passati, presenti, o futuri, riguardanti le persone che hanno avuto contatti con tale oggetto; può anche captare la storia degli ambienti in cui l'induttore è venuto a trovarsi.

Si ritiene che l'induttore aiuti il sensitivo ad «orientare» nella giusta direzione le proprie capacità chiaroveggenti.

Si è già accennato che accanto ai fenomeni ESP di tipo percettivo esistono i fenomeni PK di tipo fisico: come risulta evidente dall'etimologia, originariamente il termine «psico*cinesi*» è stato coniato per definire il *movimento* di oggetti prodotto dalla mente; oggi si tende a usarlo con significato assai più ampio, intendendo per PK la possibilità paranormale di produrre un qualsiasi effetto, concretamente constatabile, sul mondo esterno.

Possiamo così comprendere nella psicocinesi la capacità di far muovere, rompere, o deformare oggetti inanimati, la possibilità di produrre immagini su lastre o pellicole fotografiche (la cosiddetta «fotografia del pensiero»), la improvvisa comparsa di oggetti (detti «apporti») che sembrano emergere «dal nulla», ecc.

Necessariamente questa breve panoramica è incompleta ed ha il solo scopo di fornire una veduta d'insieme del vasto e multiforme mondo paranormale.

Teorie sulla natura del paranormale

Le teorie esplicative sono assai numerose: alcune riguardano la totalità dei fenomeni parapsicologici, altre sono limitate alla ESP o alla PK, altre ancora sono in grado di spiegare esclusivamente la telepatia. In questa sede prenderemo in esame soltanto le teorie più significative, che possono essere grossolanamente suddivise in tre categorie:

1) teoria spiritica,
2) teorie fisiche,
3) teorie cosmologiche.

1) *teoria spiritica:*

Allan Kardec (1804-1869) « apostolo » del movimento spiritista, così si è espresso: « Fenomeni che sono al di fuori delle leggi della scienza comune si manifestano ovunque e rivelano, nella loro genesi, l'azione di una volontà libera ed intelligente. La ragione dice che un effetto intelligente deve avere per causa una potenza intelligente... tale potenza si è rivelata appartenere al mondo degli esseri spirituali » (1).

Indubbiamente Kardec ha ragione nel sostenere che i fenomeni paranormali devono « avere per causa una potenza intelligente », ma — contrariamente a quanto presumono gli spiritisti — non esiste *nessuna prova* che tale potenza appartenga ad entità disincarnate.

Gli spiritisti, nel loro cieco fideismo, si fermano alle apparenze: essi non hanno dubbi che i defunti manifestino i loro pensieri parlando « per bocca » dei cosiddetti medium (ossia « intermediari » tra il mondo dei viventi e l'aldilà) e ritengono dimostrata la loro tesi semplicemente perché, durante le sedute, i medium in trance agiscono come se fossero « posseduti » da spiriti: assumono cioè gli atteggiamenti ed il comportamento che in vita erano propri di varie personalità defunte, forniscono notizie sconosciute ai presenti, fanno predizioni e producono fenomeni fisici.

Ma tutte queste manifestazioni, benché stupefacenti, non costituiscono assolutamente una prova di intervento spiritico: la moderna parapsicologia ritiene che il medium sia un sensitivo che si è specializzato nell'acquisire informazioni (tramite la ESP) su persone defunte: queste informazioni vengono rielaborate dall'inconscio del medium in modo tale che, nel comunicarle ai presenti, egli si comporta come se fosse veramente posseduto da un disincarnato che racconta le vicende della sua vita terrena.

Perciò, secondo questa interpretazione, il medium in stato di trance ingannerebbe involontariamente i suoi compagni di seduta, « recitando » proprio la parte che essi si aspettano; anche i fenomeni fisici che si verificano nel corso delle riunioni spiritiche (colpi battuti sul tavolo, apporti di oggetti, ecc.) sarebbero dovuti alle capacità psicocinetiche del medium e non ad un intervento ultraterreno.

Ovviamente, quando le doti ESP non lo soccorrono, il medium può ugualmente impersonare uno « spirito »: in tal caso, però, a parte la possibilità di una frode cosciente e deliberata, le notizie che egli fornisce durante la trance sono puramente frutto della sua creatività inconscia (e si tratta perciò di fantasticherie prive di un fondamento reale) oppure traggono origine da informazioni che egli ha precedentemente acquisito per via perfettamente normale (ad esempio può trattarsi di notizie apprese casualmente in tempi anche molto lontani e di cui il medium non conserva un ricordo cosciente).

Ma anche nei casi in cui il medium riesce a sfruttare la ESP, può

(1) Citato da M. Inardi in « L'ignoto in noi » ed. Sugar.

accadere che egli attinga nello stesso tempo al suo « serbatoio » di informazioni e fantasticherie inconsce. Tutto ciò fornisce una valida spiegazione del fatto che a volte, nel corso di una « comunicazione spiritica », si osserva una curiosa alternanza di notizie esatte e di frottole inventate di sana pianta. Ma i seguaci di Kardec mantengono tenacemente le loro posizioni e non si scompongono nemmeno quando si presenta una « entità » che fornisce notizie assolutamente ed esclusivamente false: si tratta — essi affermano — di uno « spirito bugiardo »...

2) *teorie fisiche*

I moderni parapsicologi ritengono — in opposizione alla teoria spiritica — che tutti i fenomeni paranormali traggano origine da esseri viventi. Si tratterebbe di facoltà latenti, presenti probabilmente in ogni individuo, pronte a scatenarsi non appena si verifichino le condizioni propizie. Nella maggior parte delle persone queste potenzialità paranormali restano come « assopite », ma nel caso dei sensitivi si manifestano con relativa facilità e frequenza.

I fisicalisti ritengono inoltre che i fenomeni parapsicologici possono essere spiegati sulla base delle leggi vigenti nel mondo naturale.

Una delle teorie più diffuse, fino a non molti anni fa, si basava sul concetto che la comunicazione telepatica sarebbe perfettamente analoga alla trasmissione radio: le onde elettromagnetiche provenienti dal soggetto « emittente » raggiungerebbero il « ricevente ». La teoria sembrò in un primo tempo rafforzata dalla scoperta dei processi elettrici cerebrali, ma oggi esistono valide ragioni per considerare questa ipotesi assai improbabile. Il campo elettromagnetico prodotto dal cervello è debolissimo e non sarebbe quindi un idoneo « veicolo » per i messaggi telepatici, che possono giungere anche a notevole distanza.

Inoltre, contrariamente a quanto si dovrebbe supporre in base alla teoria del radio-cervello, la ESP non è affatto bloccata da barriere fisiche; lo dimostrano, in particolare, vari esperimenti effettuati chiudendo soggetti telepatici all'interno di « gabbie di Faraday » che schermano le radio-onde: in tali condizioni le capacità ESP rimasero inalterate. E in quanto alle frequenze estremamente basse, per le quali l'attenuazione prodotta dalla gabbia di Faraday è debole, vi sono validissime ragioni per dubitare che onde comprese in questa gamma siano il veicolo di trasmissione della telepatia (2).

Oltre a tutto ciò, occorre considerare che la teoria elettromagnetica è applicabile soltanto alla telepatia e a nessun altro fenomeno paranormale: come scrive M. Ryzl, « l'ipotesi elettromagnetica potrebbe molto difficilmente spiegare la pura chiaroveggenza. (Per riuscire a spiegarla si deve

(2) W. Franklin in « Dossier Geller » (a cura di C. Panati) ed. Armenia.

arrivare ad una supposizione piuttosto assurda: che il soggetto percepisca selettivamente segnali elettromagnetici generati dalle vibrazioni molecolari di oggetti inanimati) » (3).

E, a maggior ragione, la suddetta ipotesi è assolutamente incapace di spiegare retrocognizione e precognizione.

Per quanto riguarda la psicocinesi, che può operare anche su materiali insensibili al magnetismo (ad esempio legno o plastica), non si comprende come un campo elettromagnetico possa influire cineticamente su di essi. A parte il fatto che i livelli di potenza delle onde elettromagnetiche prodotte dal cervello e dai muscoli sono enormemente minori di quelli necessari a muovere, piegare, o rompere oggetti metallici.

Per tutti questi motivi, gli studiosi hanno scartato l'ipotesi elettromagnetica, prendendo in esame altri possibili fattori fisici: dato che sia la ESP che la PK non vengono bloccate da ostacoli materiali, i ricercatori sovietici hanno pensato che i segnali telepatici possano essere trasportati da un campo gravitazionale (la gravitazione, come è ben noto, agisce anche attraverso barriere fisiche). Tale campo potrebbe inoltre produrre effetti psicocinetici su *qualsiasi* materiale: è esperienza a tutti familiare che qualunque oggetto cade a terra, attratto dalla gravità terrestre.

L'ipotesi gravitazionale presenta quindi dei vantaggi rispetto a quella elettromagnetica. Ma vi sono anche dei notevoli svantaggi: ad esempio è cosa ben nota che i campi gravitazionali sono campi esclusivamente attrattivi, invece gli individui con poteri PK possono attrarre o respingere gli oggetti, costringendoli a volte a compiere bizzarri percorsi zig-zaganti.

Gli studiosi russi hanno pertanto ipotizzato l'esistenza di uno speciale campo gravitazionale, prodotto dall'organismo umano e dotato di tutti i requisiti necessari: essi parlano di « biogravitazione ».

Ma, francamente, ci sembra che avere aggiunto un « bio » non basti a risolvere i numerosi problemi...

Da notare, poi, che anche in questo caso non viene offerta una spiegazione per i fenomeni retrocognitivi e precognitivi.

Altre teorie fisicaliste si basano sulla esistenza di particelle elementari, dotate di elevato potere penetrante attraverso la materia. Si è così supposto che i neutrini possano trasportare i segnali ESP: in effetti queste particelle sono emesse dagli isotopi radioattivi del potassio presenti nel cervello. Ma segnali veicolati in questo modo sarebbero estremamente disturbati e resi inintelligibili dall'elevatissimo « rumore di fondo » dovuto al flusso neutrinico della radiazione solare, che ininterrottamente bombarda la superficie terrestre.

I parapsicologi fisicalisti hanno allora ipotizzato l'esistenza di particelle con massa in riposo matematicamente immaginaria, simili a quelle studiate dalla fisica quantistica, capaci di interagire con i neuroni (cellule

(3) M. Ryzl « Parapsicologia » ed. Mediterranee.

cerebrali) in « equilibrio critico ». I neuroni equilibrati ad un livello critico di eccitabilità, potrebbero essere dei sensibili rivelatori di segnali ESP trasportati da tali particelle: nella trasmissione telepatica vi sarebbe quindi un individuo « emittente » di particelle ed uno « ricevente ».

Se la teoria si limitasse soltanto ai concetti appena esposti, sarebbe praticamente applicabile alla sola telepatia e presenterebbe i medesimi inconvenienti delle altre ipotesi interpretative di tipo fisico. Così diversi sostenitori della ipotesi « particellare », basandosi sulle moderne concezioni della teoria quantistico-relativistica, finiscono per ricorrere a interpretazioni pluridimensionali (simili a quelle che esamineremo nella classe di teorie « cosmologiche ») che consentono di includere nella loro concezione del paranormale anche fenomeni come quelli precognitivi.

Vi è poi chi ha tentato di spiegare la tanto scomoda precognizione riducendola a semplice chiaroveggenza o telepatia: secondo tale tesi, nel presente esisterebbero già le cause, le premesse sconosciute che porteranno al verificarsi di eventi futuri: questi dati sarebbero accessibili al sensitivo, grazie alle sue capacità telepatiche e chiaroveggenti, ed egli potrebbe così « elaborarli » (come un perfetto computer) giungendo a prevedere quale sarà la loro più probabile conseguenza nel futuro.

Ma nella casistica parapsicologica si conoscono varie predizioni assai dettagliate riguardanti eventi di cui, al momento della percezione precognitiva, non potevano assolutamente esistere le premesse. Di conseguenza la tesi del « cervello-computer » va scartata, non essendo in grado di spiegare la totalità dei fenomeni precognitivi.

In conclusione si può affermare che le teorie fisiche « ortodosse » non sembrano idonee a spiegare esaurientemente tutti gli aspetti del paranormale.

3) *teorie cosmologiche*

Abbiamo incluso in questa categoria le teorie che si basano su una qualche specie di substrato universale, che assume denominazioni e caratteristiche diverse a seconda delle tendenze interpretative.

Molti ipotizzano l'esistenza di una « mente cosmica », di un « etere psichico », o di un « subconscio collettivo »; come scrive William James: « Esiste un continuum di coscienza cosmica, contro cui la nostra individualità erige barriere temporanee ed entro cui le nostre menti si immergono come in una matrice liquida » (4). L'uomo comune non si rende conto di questa interconnessione ed è convinto di essere un'entità a sé stante: in realtà le menti individuali sarebbero collegate tra loro, a livello profondo, come tante isole sparse nell'oceano. La telepatia può quindi essere consi-

(4) Citato da C. W. K. Mundle in « Scienza ed ESP » (a cura di Smythies) ed. De Donato.

derata un contatto subconscio interpersonale, ottenuto grazie a un substrato psichico comune; inoltre la partecipazione ai contenuti mentali della « coscienza cosmica » (nella quale sono perennemente « archiviati » i pensieri dell'intera umanità, da quando l'uomo esiste) può spiegare, almeno parzialmente, i fenomeni di retrocognizione. Ma non può certo spiegare i casi di pura chiaroveggenza nel presente, in cui l'oggetto della percezione non è noto a nessuno, né tanto meno i casi di chiaroveggenza nel futuro, in cui nessuna psiche (collettiva o no) può essere già a conoscenza di fatti non ancora accaduti.

Anche C. G. Jung parla di un « inconscio collettivo », di una dimensione psichica enormemente più ampia di quella dell'inconscio individuale, in cui sarebbero contenute le esperienze primordiali dell'umanità sotto forma di immagini simboliche: i cosiddetti « archetipi ».

Così egli scrive: « Le mie scoperte in parapsicologia e le riflessioni teoriche contenute ne "La natura della psiche", mi hanno portato a concezioni che sconfinano nel regno della fisica nucleare ed al postulato di un continuum spazio-temporale, il che pone il problema di una realtà immediatamente sottostante la psiche » (5). Jung credeva in una realtà transpsichica in cui tempo e spazio non hanno valore. Secondo la sua concezione, i fenomeni paranormali, oltre a non essere soggetti alle limitazioni spaziali e temporali, sfuggono alle leggi causali; perciò accanto alla causalità egli introdusse un nuovo principio esplicativo, la « sincronicità », definita come « una coincidenza nel tempo di due o più eventi non collegati causalmente, che hanno un significato identico o simile ». Come esempio di fenomeno sincronico, Jung cita il caso della inattesa comparsa di uno scarabeo, proprio nel momento in cui un suo paziente gli stava raccontando un sogno riguardante uno scarabeo d'oro.

La sincronicità, quindi, mette in rapporto due fatti indipendenti, che non hanno un collegamento causale, dando luogo ad una coincidenza « significativa ». Spesso la coincidenza di significato è espressa simbolicamente: come nel caso, ben noto ai parapsicologi, in cui un orologio si ferma all'improvviso « annunciando » che proprio in quell'istante è morto il suo proprietario. Tuttavia i fenomeni psi, privi secondo Jung di connessioni causali e quindi sincronici, in realtà potrebbero essere spiegati causalmente (compreso l'esempio dell'orologio, interpretabile come effetto psicocinetico dovuto al morente): il fatto che di certi eventi non si conoscano esattamente le cause, non significa che esse non possano esistere.

Un altro gruppo di teorie « cosmologiche » trae origine dalle geometrie pluridimensionali e dalla fisica relativistica.

L'universo in cui viviamo non sarebbe che una minima parte di un universo assai più vasto e « libero », inaccessibile ai nostri sensi e ai nostri comuni strumenti d'indagine. Secondo i sostenitori di questa corrente di

(5) Collected Works, vol. 8, Routledge, London.

pensiero, la fisica ortodossa ben difficilmente potrà costituire una valida base interpretativa per il paranormale, che con le sue caratteristiche scientificamente assurde, con le sue sfide alla logica corrente (si pensi, ad esempio, agli oggetti che per psicocinesi attraversano altri corpi solidi), « si rifiuta » di venire incasellato e rinchiuso nel nostro angusto universo tridimensionale.

Forse è una vana illusione attendere pazientemente che in un domani venga finalmente elaborata una teoria che rispetti pienamente l'ortodossia scientifica. D'altra parte, può essere altrettanto sbagliato ritenere che questa inadeguatezza della fisica sia una conferma della validità di teorie che si fondano su basi puramente psichiche (come la maggioranza delle teorie già esaminate dell'« inconscio comune »).

Questo ragionamento ha portato diversi studiosi a percorrere nuove vie: essi hanno pensato che il « substrato universale », menzionato all'inizio di questo paragrafo, non sia di tipo psichico (il « continuum di coscienza cosmica » di James) ma di tipo fisico: il « continuum spazio-temporale » della relatività einsteiniana. Il fatto che questo continuum non sia rivelabile con i mezzi fisici a nostra disposizione, non significa che esso non sia reale e non possa avere una natura fisica.

Questo concetto si era già da tempo affacciato, in modo spesso vago, nebuloso e impreciso, alla mente di diversi teorizzatori della « psiche collettiva », ma in genere essi non hanno saputo sfruttarlo pienamente in tutta la sua efficacia interpretativa.

Altri studiosi del paranormale, al contrario, hanno fatto dello spazio-tempo fisico il nucleo centrale delle loro elaborazioni teoriche, dando così una veste più concreta e scientifica alle loro formulazioni.

Al concetto di un continuum a 4 dimensioni (3 spaziali più una temporale) in cui esistono eternamente e contemporaneamente passato, presente e futuro dell'intero universo, si è aggiunto il concetto di una dimensione superiore, la « quinta dimensione », dall'alto della quale la psiche del sensitivo potrebbe osservare « guardando in basso », una qualunque zona del continuum quadridimensionale, lontana nello spazio e nel tempo.

I fenomeni precognitivi, che in apparenza sembrano capovolgere il principio di causalità (la « causa », ossia l'evento non ancora accaduto, è preceduta dal suo « effetto », ossia dalla precognizione dell'evento) appaiono invece perfettamente compatibili con esso: se l'avvenire esiste già in una zona futura del continuum, può produrre una percezione nella psiche di un sensitivo che lo osserva « dall'alto ». In tal modo l'ordine causale è pienamente rispettato. Indubbiamente l'idea di un universo pentadimensionale sbalordirà il lettore: egli consideri, tuttavia, che la teoria di uno spazio-tempo a 5 dimensioni (3 spaziali e 2 temporali) è stata frequentemente formulata dai fisici come « teoria unitaria », per derivare da essa tutti i risultati della fisica quantistica e relativistica.

In un dépliant illustrativo del « Paraphysical Laboratory » di Downton

(Inghilterra) diretto dal fisico Benson Herbert, è riportato il seguente commento sulla quinta dimensione: «Oltre alle 3 dimensioni dello spazio ordinario e alla quarta dimensione del tempo, Einstein ha supposto l'esistenza di una quinta dimensione ed ha proposto che il nostro universo sia un universo quadridimensionale sulla superficie di un'iper-bolla. Vi sono due correnti di pensiero tra gli astrofisici: 1) quelli che credono, come Einstein, che la quinta dimensione (5D) sia un concetto puramente matematico, usato nei calcoli ma privo di concretezza; 2) quelli che, al contrario, ritengono che la 5D possa avere un significato reale: come il prof. Wheeler e il prof. John Taylor.

Noi sosteniamo quest'ultima opinione, dato che essa fornisce l'unica spiegazione possibile dei fenomeni di poltergeist e della precognizione (essendo la 5D al di fuori del tempo ordinario); inoltre noi riteniamo che fornisca anche una spiegazione della telepatia, della chiaroveggenza e di ciò che i sovietici chiamano "biogravitazione". Introducendo il concetto della 5D, possiamo incorporare tutti i fenomeni psichici nelle moderne vedute riguardanti lo spazio, il tempo e il rapporto tra l'uomo e il cosmo».

Il « contatto » tra la psiche (situata nella quinta dimensione) e il continuum quadridimensionale, potrebbe avvenire — secondo alcuni studiosi — tramite una «facoltà psi» operante attraverso i due canali proposti da R. H. Thouless e B. P. Wiesner: il canale «psi-gamma» (responsabile delle percezioni sia sensoriali che extrasensoriali) e il canale « psi-kappa » (responsabile dell'azione sia muscolare che psicocinetica).

Nel caso della normale percezione e azione muscolare, il contatto tra psiche e continuum si ridurrebbe ad un contatto psiche-cervello.

Oltre alla teoria pentadimensionale, che secondo vari ricercatori (compreso chi scrive) può rivelarsi la migliore chiave interpretativa del paranormale, ne sono state elaborate altre, basate su un numero ancora superiore di dimensioni: comunque tutte queste teorie n-dimensionali hanno come fondamento il concetto di un continuum in cui spazio e tempo sono concatenati e fusi in una struttura sovrasensoriale, in un super-universo le cui leggi ci sono ignote e i cui fenomeni appaiono assurdi e inaccettabili agli scienziati « tradizionalisti ».

Prima di concludere questa rapida analisi delle teorie parapsicologiche, è necessario menzionare l'ipotesi assai diffusa del cosiddetto «campo psi», cui viene attribuita l'origine dei fenomeni paranormali.

Molti usano questo termine convenzionalmente, in senso descrittivo, senza porsi problemi circa la natura di tale « campo »; per altri « campo psi » non è una denominazione vaga e generica, ma un vero e proprio «campo vettoriale», analogo a quelli studiati dalla fisica (si pensi al campo elettrico o al campo gravitazionale). I sostenitori di questa corrente interpretativa spesso si ricollegano alle concezioni della moderna fisica quantistica e relativistica.

FLAVIO CENNI

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo
Filippo Garrone
Virgilio Ilari
Claudio Leonardi
Filippo Liverziani
Maurizio Malaguti
Sandro Strozzi
Mario Terenzi

LIBRI

W. H. DAVIES: « THE GOSPEL AND THE LAND » (early Christianity and Jewish territorial doctrine) - University of California Press, Berkeley - London 1974, pp. 438.

L'autore, professore di storia delle origini cristiane, è noto per il suo interesse ai rapporti del cristianesimo con le sue matrici veterotestamentarie ed ebraiche. E' particolarmente noto il suo *Paul and rabbinic judaism* (oltre a *Christian Origins and Judaism*). In questo libro egli affronta il problema del rapporto tra Ebraismo e Cristianesimo, su un punto particolarmente importante; il problema della promessa del possesso della Terra (della Palestina) e quindi del rapporto tra Terra e Messianismo nell'Ebraismo e nel Cristianesimo.

Lo spirito con cui il Davies affronta la sua ricerca è chiarificato da un testo pubblicato come *Appendice I*, e che ha per titolo la mutua dipendenza di Ebraismo e di Cristianesimo. Quale l'influenza dell'« accecamento » di Israele, sulla Chiesa, divenuta in prevalenza la Chiesa dei Gentili?

Per il Davies, la conseguenza è la perdita dello spirito egualitario della Sinagoga e dell'elemento profetico: ciò ha condotto alla emersione della protesta laica e infine alla rivoluzione marxista. Tale discorso sembra assai malsicuro, perché paragona qualità eterogenee. Né l'elemento profetico né l'elemento egualitario possono essere considerati propri dalla Sinagoga nel suo periodo di esistenza concomitante alla Chiesa, mentre movimenti profetici ed egualitari sono sorti all'interno del Cristianesimo. Il Davies sembra ignorare « la questione ebraica » di Marx.

Ma il carattere del libro e la specialità dell'autore non sono sul piano della storia della cultura bensì su quello dell'esegesi. Il Davies tende a dimostrare che il Nuovo Testamento continua quella linea di spiritualizzazione del messianismo politico, legato alla Terra, in messianismo escatologico, che ha come canone intermedio l'Apocalittica extra canonica, ma che ha il suo fondamento nei libri profetici del canone, in particolare nel libro di Isaia. Il risultato di questo testo è una squalifica esegetica del Sionismo, nel senso che non si può richiamare né allo sviluppo interno del canone ebraico né alla sua prosecuzione in quello neotestamentario per affermare un diritto di Israele alla Terra. Ciò può essere fatto mediante un movimento all'indietro, che comporta una lettura del canone ebraico accentrato attorno ai libri della Torah. La linea di continuità del Vecchio Testamento con il Nuovo Testamento lascia da lato il tema della Terra, anche se afferma la continuità del popolo di Israele, anche nella forma di Israele carnale. Il problema della Terra di Israele non è più parte della identità di Israele per la Chiesa. Sorgerà invece il problema della « terra di Gesù » nella Chiesa, ma con una accentuazione diversa e minore. Anche dei possibili fondamenti neo-testamentari di questo secondo tema si occupa il Davies.

Il Davies considera il tema della Terra nei testi veterotestamentari e nelle fonti ebraiche non canoniche, contemporanee al Nuovo Testamento. Qui egli nota lo sviluppo del tema della Terra in tema cosmico ed escatologico. Ma il principale interesse del libro è sul Nuovo Testamento.

Il Davies esamina il problema della Terra nei testi paolini. Il Davies nota l'assenza di espresso riferimento al tema della Terra in Paolo: il tema della promessa fatta ad Abramo è svolto da Paolo in senso esclusivamente cristologico: la Promessa è il Cristo. Per questo la salvezza è indipendente dalla circoncisione e dalla Torah, è fondata sulla Promessa e si compie nella fede, è universale. La missione paolina è universale, non ha un centro geografico: il suo ultimo termine è la Spagna, non Roma, perché la Spagna indica il termine del mondo allora conosciuto. Ma, benché in Cristo non vi sia più né giudeo né greco, uno spazio rimane per l'antico popolo di Dio. E il testo famoso di *Romani* 9-11, che è al centro del nuovo interesse per la comprensione della permanenza di Israele dopo il Cristo. Ciò che sembra certo, tuttavia, è che la permanenza di Israele come popolo ha un senso per la salvezza interamente subordinato al principio della concentrazione totale della salvezza in Cristo. Il Davies considera poi il tema del cristiano come tempio di Dio nella lettera ai Corinti (1 *Corinti*, 3, 16-17; 2 *Corinti*, 6, 14-7) nota che la presenza di Dio nel singolo e nella comunità era un tema farisaico, che aveva permesso alla teologia farisea di superare la crisi della distruzione del secondo Tempio: tuttavia, nonostante la 2 ai *Tessalonicesi* mantenga il significato escatologico della profanazione del Tempio (2, 3-4), nulla in Paolo limita l'interesse del trasferimento della Presenza nella comunità.

Davies respinge la tesi di J. Munck, secondo cui Paolo attendeva una rapida conversione di Israele in seguito alla costituzione delle Chiese tra i Gentili, e l'imminenza dell'evento escatologico conseguente. Per Davies, Gerusalemme non ha più nessun significato escatologico in Paolo, in quanto città terrestre. Essa diviene il simbolo della città di Dio, presente nella terra e nella storia mediante la Chiesa.

Ma il Davies si oppone anche alla totale separazione di Paolo dal filone apocalittico, compiuta sia da Bultmann, che da Bornkamm che da G.B. Caird, in forme diverse. La permanenza di Israele è un fatto intrastorico e un segno escatologico ad un tempo: esso mostra che la storia stessa, nei suoi eventi collettivi, ha un riferimento al Regno di Dio. Proprio di questo senso della storia dei popoli anche dopo il Cristo, la permanenza di Israele che Paolo annuncia è testimone.

Il Davies rigetta anche la tesi della ellenizzazione della apocalittica paolina, tesi sostenuta da W.L. Knox e da L. Cerfaux. I temi della vita eterna e della resurrezione spirituale non separano Paolo dai *realia* della apocalittica giudaica, di cui egli dà una reinterpretazione cristologica ed ecclesiologica. La densità storica del tema cristologico ed ecclesiologico, in cui appare la dimensione comunionale e sociale della salvezza, è sottolineata dal Davies come elemento essenziale del pensiero di Paolo, contro la tesi del Cerfaux. La storia dunque deve essere in quanto tale coinvolta. Discutendo la tesi di D. Georgi, Davies sottolinea che il nucleo storico-escatologico essenziale di Paolo è l'espansione della salvezza nel mondo a partire dalle Chiese dei Gentili. Così il tema della Terra è interamente caduto in Paolo, anche se egli ha mantenuto un ruolo nella storia per l'Israele « carnale ». Il più alto riconoscimento neotestamentario del valore nella *historia salutis* dell'Israele « secondo la carne » non comporta alcun nesso di principio tra Israele e la terra. Il tema della Israele dopo Cristo e il tema della Terra non hanno rilevanza in Matteo ed in Marco. In essi è la tesi inespressa di Gerusalemme come centro messianico inevitabile: Gesù deve dunque morire in Gerusalemme. In particolare in Matteo la città santa diviene la città peccatrice. Così tutte le dimensioni geografiche della salvezza nell'attesa ebraica (galilee o giudee) vengono di-

sperse nel comando del Signore Risorto di predicare a tutte le nazioni.

Il Davies rifiuta la tesi di Conzelmann, che vede nella concezione lucana dello spazio della predicazione di Gesù la base per una dottrina di una « terra santa ». Il Davies nota nella organizzazione lucana del materiale evangelico nei tre spazi del ministero galilaico, del viaggio a Gerusalemme, di Gerusalemme, la sottolineatura del carattere itinerante e missionario della Chiesa con quello di Gesù e quella circa il fallimento di Gerusalemme a comprendere il tempo messianico. Il ruolo storico di Gerusalemme è sminuito, la distruzione del Tempio perde in Luca parte della sua pregnanza come segno escatologico: la fine del Tempio è separata più nettamente dalla fine del mondo che in Marco. Nella venuta di Gesù, Dio ha visitato Gerusalemme, ma nel giudizio Gerusalemme è così l'inizio dell'evento cristiano, ma questo passa oltre la città e si rivolge all'ecumene. Né vi è posto in Luca per un'altra particolarizzazione storico-geografica, quella di Roma. Il Davies considera i testi che possono fornire argomenti a questa tesi, ma la sua conclusione è netta: la Parola vivente, che Paolo annuncia a Roma, non è legata. Gli *Atti degli Apostoli* subordinano ogni notazione storico-geografica, compresa Roma, alla teologia.

L'analisi che Davies compie del IV Vangelo è di ottima qualità, e va oltre il tema stesso della Terra. Il Davies segue il Dodd nella sua concezione sacramentale del IV Vangelo, in cui ogni evento è un messaggio. Il Davies vi legge la demitizzazione di tutto lo spazio sacro israelitico, del Tempio, di Bethel, del Garizim, dei culti pagani (se la piscina di Bethzata va vista, secondo la tesi archeologica del Duprez, come un luogo di culto pagano di divinità guaritrici). Davies, partendo dalla tesi diffusa secondo cui il IV Vangelo suppone l'esistenza di circoli in cui il problema della relazione di Gesù con Mosè era un problema aperto, vede nel IV Vangelo la risposta alla possibile concentrazione sulla Terra che una sottolineatura del rapporto con Mosè comportava. Da Giovanni, tutto lo spazio sacro è stato sostituito con la Persona di Gesù. Lo spazio fondamentale del simbolismo del IV Vangelo non è orizzontale ma verticale, è la discesa/ascesa del Verbo di Dio.

Il Davies discute ancora, rigettandole, le connessioni di Gesù con lo zelotismo ed illustra la posizione di distacco dalla lotta per la liberazione politica presa da Gesù. Anche nella ricerca di ciò che è strettamente proprio di Gesù nella tradizione evangelica non conduce ad una valorazione del tema della Terra.

Il Davies conchiude notando che il messianismo politico e l'escatologia cosmica coesistevano nella apocalittica ebraica, l'uno era la premessa del l'altro. Poiché ambedue le realtà restavano su un piano teorico, non creavano conflitti. Era possibile ancora uno schema giudeo-cristiano che non ponesse in crisi quello giudaico. Si poteva pensare in quella chiave ad una accettazione del Messia Gesù prima da parte dei giudei e poi da parte dei pagani. Lo schema della apocalittica giudaica avrebbe potuto funzionare all'interno del Cristianesimo. Ma il rifiuto di Israele e la costituzione delle Chiese di Gentili fece saltare lo schema. Il regno messianico si stabiliva prima che esistesse un regno del Messia in Israele e sulla Terra. A questo punto la dissociazione tra ogni forma di messianismo di tipo giudaico e in qualche orma politico in quanto legato ad un popolo peculiare veniva distrutta. Così proprio il fatto ecclesiale, prima ancora della distruzione di Gerusalemme, cioè il sorgere visibile della Chiesa dei Gentili e l'« accecamento » di Israele ruppero ogni vincolo etnico, e quindi storico, geografico, politico della salvezza. Il nuovo popolo di Dio poteva assumere quel perfetto distacco dalla dimensione etnica e politica che è descritta nella *lettera a Diogneto*.

Così Davies illustra come il corso che va dal Vecchio al Nuovo Testamento, esclude un riferimento alla Terra della salvezza, anche là dove

esso fonda la permanenza del popolo di Israele. La salvezza è interamente concentrata in Cristo, in Lui si adempie ogni promessa fatta ad Israele, ivi compresa quella della Terra.

Questo libro autorizza ad una conclusione rilevante: non si può affermare, in nome del Nuovo Testamento, alcuna connessione tra Israele « secondo la carne » e la Terra. Per i cristiani, il sionismo è un evento puramente politico, che non porta in sé uno statuto salvifico, nemmeno quello della speranza connessa alla conversione a Cristo dell'Israele secondo la carne. E tuttavia non esiste nemmeno la tesi opposta; quella della separazione necessaria di Israele dalla Terra. Qui l'evento ha chiarito l'interpretazione, disperdendo l'affabulazione dell'« ebreo errante ».

G. B. B.

EMILIO RASCO: « LA TEOLOGIA DE LUCAS - ORIGEN, DESARROLLO, ORIENTACIONES » - Università Gregoriana Editrice, Roma 1976, pp. 182.

Il padre Rasco ci offre una analisi della letteratura più recente sul Vangelo di Luca, a partire dal Cadbury e dal Taylor, avendo al centro le tesi del Vielhauer e del Conzelmann, e lo sviluppo della discussione successiva ad esse, con particolare riferimento al commento a Luca dello Schürmann.

L'esame di questa letteratura ci mostra quanto l'esegesi sia tributaria delle ipotesi culturali e storiche di carattere generale, radicate nella cultura del tempo dell'esegeta. L'esegesi ha ricevuto un grande impulso da Bultmann esattamente perché egli non era soltanto un esegeta, ma un teologo, e compiva una mediazione culturale tra la fede e la storia nella sua lettura del Nuovo Testamento. La teoria del Bultmann, che demitizza la apocalittica neotestamentaria in lettura esistenziale, ha creato di fatto la « categoria negativa » entro cui il Conzelmann ha poi incluso Luca: quella di « storia della salvezza ». L'evento escatologico si distende in Luca in evento storico, la contrapposizione esistenziale che l'apocalittica conserva, tende a configurarsi in nuova forma del sacro.

Ma è compatibile tale teoria circa Luca, con l'origine collettiva e anonima del racconto evangelico, che sta alla base della storia delle forme? Non è forse un caso che la *Redaktionsgeschichte*, che prende forma con il lavoro di Conzelmann su Luca, sia contemporanea al formarsi, con Bornkamm, all'interno della scuola bultmanniana, di un dissenso circa la possibilità di una « storia di Gesù ». Nei rilievi che il Rasco muove al Conzelmann vi è anche questa incertezza nella tesi: viene indicato come propria alla lettura lucana del materiale evangelico ciò che è invece classificato secondo i paradigmi della Formgeschichte. In contrapposto, il Rasco sottolinea come prima obbligazione esegetica quella di non leggere un testo come una « nuova visione » di Luca o di Matteo ma, almeno come possibilità, nel senso originario che aveva. Anche il notare il carattere redazionale lucano di un testo, non esclude le fonti, le tradizioni i documenti da cui esso proviene. Il Rasco tende così a equilibrare i procedimenti propri alla « storia della redazione » quale metodo esegetico.

Esaminando il tema del « viaggio » di Gesù e quello della missione della Chiesa, nel *Vangelo* di Luca e negli *Atti*, il Rasco nota la continuità tra il « camminare » salvifico di Gesù, e quello della Chiesa, che sorge dal dono salvifico dello Spirito, datole dal Cristo. Luca pensa, come il resto del Nuovo Testamento, in termini di « promessa/compimento ». Il compimento non termina con Gesù: il tempo della Chiesa non è meno escatologico ed è egualmente tempo di compimento. La escatologia lucana non è dunque eliminata, storicizzata e ridotta ad un punto finale.

Per quel che attiene al cuore dell' evento salvifico, la morte di Cristo, il Rasco segue la tesi del Voss: « Marco interpreta questa morte come una azione sacrificale (eine Opferhandlung), Luca come la recezione obbediente della sorte dei peccatori da parte del giusto » (p. 136). La teoria del sacrificio è affermata da Luca, con un linguaggio a lui proprio.

Il Rasco rigetta poi la concezione puramente veterotestamentaria e non escatologica del dono dello Spirito Santo, sostenuta da Conzelmann e da E. Schweizer: e sottolinea, seguendo R. Penna e G. Stahlin, la realtà dello Spirito inviato alla Chiesa come Spirito di Cristo, e quindi come escatologia continuata.

La discussione dei rapporti tra Luca e Paolo conduce il Rasco a discutere la critica della *Heilsgeschichte* compiuta da Bultmann e dalla sua scuola, vedendo nella contrapposizione tra l' esistenziale (apocalittico demitizzato) e lo storico la base teorica per la contrapposizione tra Luca e Paolo. Il Rasco non discute la questione della identificazione storica di « Luca » e riconosce che l'identificazione dell'autore di Luca e di Atti con il discepolo di Paolo non risolverebbe da solo la questione della dipendenza o indipendenza di Luca da Paolo.

Secondo Rasco « per Lc e At fu motivo originante e sufficiente la "esperienza della Chiesa", cioè la necessità di trasmettere le tradizioni, garantendo la loro origine nella predicazione di Gesù e le manifestazioni della guida di Gesù nella Chiesa attraverso lo Spirito » (p. 155). Ma la autonomia di Luca da Paolo giunge sino al fatto che potesse non conoscerne le lettere, come sembra concedere Rasco? In un linguaggio diverso, la presenza del Cristo mediante lo Spirito, la continuità escatologica Cristo-Spirito non sta essa anche nella dottrina di Paolo?

La concezione del Rasco ci pare vicina a quella dello Schürmann, che vede in Luca non una preoccupazione legata alla tensione storia/apocalittica, ma alla volontà di trasmettere la dottrina salvifica che ha appunto forma di storia.

In questo modo, anche Paolo entra nel suo orizzonte, come colui il cui messaggio e la cui testimonianza fanno essenzialmente parte della tradizione ecclesiale e dell'evento escatologico che in essa si compie.

L'analisi del padre Rasco rende testimonianza della caduta dei modelli esegetici radicali, che hanno proiettato sul Nuovo Testamento antinomie culturali del nostro tempo. Ciò che risulta alla fine è una immagine arricchita della tradizione ecclesiale, della lettura cristiana dei propri testi. Arricchita, proprio per il fatto di essere stata esposta con tanta violenza alla critica della cultura e di esserne alla fine risultata vincitrice.

G. B. B.

PIERRE WATTÉ: « STRUCTURES PHILOSOPHIQUES DU PECHÉ ORIGINEL » (s. Augustin, s. Thomas, Kant) - Duculot Gembloux 1974, pp. 231.

Questo saggio rimarchevole esamina i procedimenti speculativi con cui Agostino, Tommaso e Kant hanno affrontato l'elucidazione teoretica del tema del peccato originale. Tuttavia lo scopo del Watté, non è di fare una ricerca di teologia speculativa, e soprattutto non è quella di tentare una ricerca di storia di una dottrina. Il suo scritto è posto sotto il patrocinio dello strutturalismo del Foucault: tre testi, il *De Civitate Dei* agostiniano, il *De Malo* di s. Tommaso e il *Saggio sul male radicale* di Kant vengono esaminati come testi, non in riferimento alla loro storia culturale, ma alla immediatezza del loro significato. Contraddicendo alla tesi della discontinuità dei testi propria del Foucault, il Watté invece ricupera al termine della analisi del testo la continuità del problema. Il taglio diacronico percepisce la

unità di senso dei testi, e quindi la continuità del problema.

Per la teologia, ciò non è certo una novità. I teologi sono, nel senso del Watté, degli strutturalisti incoscienti, perché essi si attengono alla ricerca della intenzione immediata del testo e la paragonano a quella di un altro testo: l'unità di senso come base del taglio diacronico è per essi un postulato implicito, una conoscenza che si ignora per il suo stesso carattere di presupposto. Sicché il teologo può leggere il libro del Watté, al di fuori della teoria ermeneutica dell'autore.

L'accostare i testi tra di loro senza nesso al processo di pensiero che li separa è tuttavia un metodo inconsueto al teologo, anche se perfettamente legittimo. Esso ha il merito di porre l'accento sulla figura speculativa, sulla « struttura » per usare il linguaggio del Watté, senza la mediazione delle nozioni di transito, abitualmente notificate senza essere pensate.

La tesi di fondo del Watté è che la concezione del peccato originale è come tale incomponibile con una metafisica della libertà, che è quella propria dei tre pensatori esaminati, sicché, ciascuno in modo diverso, ha dovuto far fronte alla contraddizione.

Agostino si è trovato stretto tra le tesi del *De libero arbitrio*, sorte in riferimento alla controversia con i manichei e che facevano del bene e del male una opera propria della volontà umana, pur non mancando riferimenti alla grazia, e l'esigenza di negare, nella polemica contro Pelagio e soprattutto contro Giuliano di Eclana, che l'uomo avesse, in ragione della sua natura, tale integra potestà di scelta. Agostino negava contro Mani, l'onticità del male e quindi la sua inerenza alla natura come natura, e salvaguardava così la bontà della creazione e del Creatore: come spiegare allora la natura e l'origine del male? La soluzione cui Watté si riferisce è quella della *causa deficiens*, sostenuta nel *De Civitate Dei*: l'uomo che fa il male, si avvicina al nulla, il risultato del peccato è il *nihilo appropinquari*: la causa del male è volontaria ed interiore, è antecedente alla violazione esteriore del precetto, al peccato come violazione della legge eterna. La motivazione del peccato è sempre la superbia, *l'amor sui usque ad contemptum Dei*. Agostino riesce qui a costruire una teoria del peccato che, ponendo la volontà come causa autonoma della negatività, esclude la teoria manichea della natura malvagia.

Rimane aperto tuttavia, nella prospettiva agostiniana il modo in cui conciliare la autonomia della scelta del male con la dottrina della grazia: se la grazia è necessaria per la scelta del bene, la scelta del male diviene di nuovo di fatto un'opera della natura. La dottrina del peccato originale associa la trasmissione della natura alla trasmissione del peccato.

Di s. Tommaso, egli considera come termine dell'itinerario del pensiero un testo del *De Malo*, 1, 3 c, in cui Tommaso esamina la condizione della possibilità del peccato. In quanto contingente, l'uomo non può sempre considerare la legge divina: ma se passa ad un atto senza la considerazione di tale legge, allora egli pecca. La possibilità del male è dunque fondata sulla contingenza dell'uomo.

Qui Tommaso si rifà alla tesi agostiniana della *voluntas deficiens*. La attualità del peccato è spiegata con la medesima tesi di Agostino. Ma qui Tommaso non richiama il peccato originale in quanto tale. Tommaso ha nel *De Divinis Nominibus* (4, l. 22) stabilito che il male può essere voluto solo perché è concomitante ad un bene: peccare vuol dire volere quel bene nonostante la concomitanza del male. Tommaso si preoccupa di stabilire la bontà della natura anche nell'atto stesso della volontà del male: il male è voluto sempre *ratione boni*. Tommaso ha mutato la dottrina agostiniana del peccato originale come appare nella controversia pelagiana, stabilendo il principio che il peccato originale originato consiste nella perdita della giustizia originaria, cioè della grazia, dono e quindi nella non armonia operativa dell'uomo. Il male non è radicato in una *negatio*, ma in una *privatio*,

diviene una debolezza al bene. Più efficacemente che in Agostino ogni residuo di negatività ontologica è cancellato in Tommaso.

Esso ricompare invece in Kant. Kant parte dalla tesi luterana della concupiscenza come peccato attuale. Egli trova la versione kantiana della concupiscenza nel « cattivo cuore », cioè nell'agire per un motivo formalmente diverso dall'adempimento della legge. Il racconto del peccato originale nel *Genesi* è da lui letto come una verità espressa nello forma del mito: la verità è che il male è nell'uomo effetto di seduzione, viene dall'esterno, e la sua presenza è compatibile con la bontà etica dell'uomo. Al peccato si giunge come caduta dall'innocenza, ma tale caduta avviene per una influenza misteriosa, che rimane tuttavia esterna a colui che pecca.

Il Watté sottolinea a buon diritto che i tre pensatori hanno tutti costruito una teoria del male radicale, piuttosto che del peccato originale: hanno cioè cercato la causa del male in una « simbolica della volontà libera », per una metafisica della libertà.

L'idea di un *peccatum naturae* rigettando il male nella decisione del Creatore, lo imputava a Dio. Sicché i tentativi compiuti da Agostino in questo senso (il traducianesimo, cioè il peccato originale trasmesso mediante l' origine delle anime dei figli da quelle dei padri, comunicato nella generazione mediante la concupiscenza), sono rimasti insostenibili: Tommaso ha concepito il peccato originale originato come *privatio* della grazia, e quindi come una possibilità sorgente da un' assenza, non come una *inclinatio* sorgente da un abito.

La tesi kantiana del « cattivo cuore » ci appare così, nonostante il parere del Watté, arretrata e non priva di un certo sapore gnostico, che vede nella sensibilità il principio del male. Per questo non ci sembra che la sua teoria della causalità del male abbia la superiorità su quella di Agostino e di Tommaso, che gli attribuisce il Watté. E' la figura « cosalista » attribuita alla metafisica tradizionale che conduce il Watté a vedere nell'autofondazione kantiana dell'etica il pieno riconoscimento della persona e della libertà. La volontà può essere un primo principio di spiegazione etica, ma non può essere un primo principio di fondazione ontologica: le difficoltà di tale approccio hanno fatto sì che il kantismo facesse scuola per le sue negazioni della metafisica non nella sua volontà di fondarne un'altra.

G. B. B.

RUDOLF SCHNACKENBURG: « IL VANGELO DI GIOVANNI » parte seconda, traduzione dal tedesco di Gino Cecchi - Paideia, Brescia, pp. 717.

La seconda parte del commento dello Schnackenburg al vangelo di Giovanni, incluso nella edizione internazionale del Commentario Teologico del Nuovo Testamento dell'editore Herder, comprende i capitoli 5/13. Il commento che nella edizione tedesca risale al 1971, si svolge sulle linee già stabilite dalla prima parte di esso, che comprendeva l'introduzione generale ed i primi quattro capitoli.

E' tuttavia già sensibile la perdita di influenza delle tesi esposte dal Bultmann nel suo commento su Giovanni: discusse a lungo, nella introduzione e negli *excursus* nella prima parte, sono invece limitate a cenni laterali nella seconda.

La tesi di un orientamento gnostico del IV Vangelo, che ha tanto commosso l'esegesi di lingua tedesca, è ora ricondotta in limiti ristretti. Le interpretazioni di questa natura come quella del Bousset relativa al rapporto tra il cristianesimo e i culti misterici pagani, creano un periodo nella storia della esegesi, ma non ne determinano sostanzialmente il corso. Il problema del rapporto tra lo gnosticismo e il IV Vangelo è posto assai più limitatamente nella seconda parte di questo commento; si riduce alla ado-

zione di un linguaggio ancora in gran parte neutro (almeno rispetto ai grandi sistemi gnostici del secondo secolo) in cui si esprime l'ellenismo religioso, (ad es. nel *Corpus Hermeticum*). La relazione è cercata dunque in un linguaggio, non in una comunità di pensiero.

Lo Schnackenburg sottolinea la continuità dei temi del Vangelo sia con i temi veterotestamentari che con la tradizione dei sinottici; ciò avviene in temi storici o dottrinali particolari in Giovanni, come la storia di Lazzaro, il tema della vita, quello della gloria e quello della escatologia.

Nel tema di Lazzaro, l'autore nota la presenza di temi lucani già nel nome Lazzaro, l'unico nome che compare nelle parabole dei sinottici. Tra le due possibilità, la storicizzazione della parabola in Giovanni e un contatto precedente tra la tradizione giovannea e quella lucana, l'autore è per la seconda tesi. La tradizione lucana ha conservato anche un'altra tradizione di resurrezione, quella del giovane di Naim. Lo Schnackenburg conclude notando come l'ambiente giudaico, l'indicazione del luogo, il nome « Lazzaro di Betania », la struttura del sepolcro, l'ordine di Gesù, depongano a favore di una tradizione piuttosto antica.

L'*excursus* sul concetto giovanneo di vita mette in risalto la novità della escatologia del IV Vangelo rispetto a quella dei sinottici, un tema su cui lo Schnackenburg insiste ampiamente. Nei sinottici la « vita eterna » è strettamente riferita al futuro escatologico, mentre Giovanni sottolinea il suo carattere attuale. Giovanni « è mosso dal problema della morte fisica, dal suo significato, dalla vittoria spirituale su di essa, del suo superamento interiore... Perciò l'idea giovannea di vita si può comprendere e diffondere soltanto se e dove si pone ancora l'interrogativo sull'esistenza umana. Si deve anche riconoscere che essa è immessa nella problematica dell'uomo singolo, come appare già dalle formulazioni al singolare » (p. 587).

Si può notare che proprio la polemica di Gesù nei sinottici contro un concetto etnico-corporato di salvezza, da cui deriva la divisione all'interno di Israele e l'apertura ai Gentili, costituisce la premessa omogenea di questa rilettura del IV Vangelo. Lo Schnackenburg sottolinea come il termine di *zoè* non ha in Paolo un valore esclusivamente futuro, ma è usato anche per indicare una escatologia presente, in relazione alla presenza del dono dello Spirito Santo.

Non è tuttavia il concetto di « vita eterna » proprio di Giovanni che è prevalso nella Chiesa dei Gentili: sino ai nostri giorni, nell'uso corrente, « vita eterna » è intesa come sinonimo di vita futura.

La problematica giovannea può essere stata influenzata dall'ellenismo e dallo gnosticismo, tuttavia Giovanni è debitore del concetto al pensiero giudaico: « lo dimostra anche il suo attenersi ad una concezione integrale, che non conosce una contrapposizione antropologica di corpo e di anima, ... un ritorno ad un più profondo nucleo essenziale dell'uomo » (p. 585). Ma ciò è ancora più dimostrato dal riferimento alla reazione del Padre e del Figlio, la cui conoscenza è vita eterna, che suppone nel concetto veterotestamentario del Dio trascendente, onnipotente e creatore, senza comune misura con il mondo. Mentre lo gnosticismo concepisce l'alto e il basso come sfere interne ad un medesimo mondo, e pone la materia come emanazione/degradazione della realtà divina, Giovanni rimane saldamente legato al concetto veterotestamentario di Dio. Tutto il suo sforzo teologico è di situare ed interpretare la figura di Gesù in rapporto al concetto veterotestamentario di Dio.

Il Dio trascendente diviene il Dio partecipabile nella sua stessa divinità: così Giovanni fissa definitivamente la lettura ecclesiale ortodossa di Gesù, e fonda così la differenza radicale tra Chiesa e sinagoga.

Questo concetto di vita eterna come vita divina, che unisce Gesù al Padre ed è da lui comunicata ai credenti è sottolineata dallo Schnackenburg in molti punti del commento.

Un altro *excursus* esamina l'escato-

logia in Giovanni. Lo Schnackenburg vuole mostrare come Giovanni conservi la dimensione futura della escatologia, e quindi il carattere non additizio del termine, specificamente giovanneo, di « ultimo giorno ». Egli ritiene che non esista in Giovanni una contrapposizione tra escatologia presente ed escatologia futura, ma un mutamento del rapporto tra Messia e giudizio. Ciò a cui Gesù si contrappone, è la figura del messianismo corrente ai suoi tempi.

L'autore pone in particolare risalto i passi in cui Gesù dichiara di non essere venuto per giudicare, ma per salvare: questi passi « non vogliono escludere il giudizio futuro a favore di un giudizio presente, ma mettere in risalto, nella missione di Gesù, l'idea che egli è venuto per la salvezza e non per il giudizio » (p. 708). Ciò non significa che Gesù non giudichi: « ma la decisione che deve essere presa di fronte alla sua rivelazione ed alla sua persona comporta che gli enunciati di giudizio siano formulati al presente » (ib.). Esiste una contrapposizione all'attesa futura giudaica, cui è contrapposta la fede cristiana: in Gesù Cristo, c'è già il compimento. « Naturalmente, così si viene a correggere indirettamente anche un atteggiamento cristiano volto prevalentemente al futuro, come se ci si dovesse aspettare soltanto alla fine dei tempi la vera e piena salvezza: ma ciò non è una polemica diretta contro la speranza futura della Chiesa delle origini che, in quanto speranza cristiana, conosce già le « primizie dello Spirito », la certezza della nostra resurrezione mediante la resurrezione di Cristo... » (p. 709). Giovanni rappresenta dunque una espansione di quella teologia della pienezza dell'opera di Cristo, che costituisce infine la chiave del trapasso dal Vecchio al Nuovo Testamento: di questo trapasso, Giovanni esprime il punto terminale.

Così « l'interesse si sposta necessariamente dal futuro del mondo e della comunità nel mondo al destino individuale... L'idea della parusia passa in secondo piano: l'ingresso nel mondo celeste per contemplare la gloria di Gesù è più importante e in certo qual modo assume la figura di compimento che prima era attribuita alla parusia ed agli avvenimenti finali » (p. 713). E solo in questo modo il linguaggio biblico si fa attualmente universale perché pone un problema che investe la totalità della condizione dell'uomo, e quindi suscita storicamente l'uomo come figura e problema universale.

Un altro *excursus* tratta della esaltazione e glorificazione di Gesù. Anche qui l'evangelista offre la risposta al problema che concerne tutto il cristianesimo delle origini: come fondere, in riferimento al Cristo, la crocifissione con lo status divino. Giovanni interpreta la crocifissione quale l'esaltazione del Cristo, che conduce tutti i discepoli nella vita divina: e lo può perchè egli ha già la gloria del Padre, prima della Passione: « la vera e propria scoperta del IV evangelista, soprattutto in confronto ai vangeli sinottici diventa chiara: l'unità essenziale del Gesù storico con il Cristo glorificato... In tal modo direttamente nella presentazione della "storia di Gesù", è colmata la distanza tra il Gesù di Nazareth, che predica, ed il Cristo della fede, che è predicato » (p. 675). Ciò in realtà conducc, come nota lo Schnackenburg, a un ulteriore approfondimento della concezione di Dio: perché se la gloria divina si riflette sul *Christus patiens*, la passione di Cristo si riflette sulla gloria di Dio.

In forma di *excursus*, lo Schnackenburg tratta del Figlio come autodefinizione di Gesù nel IV Vangelo.

Egli considera l'idea di missione di Gesù (presente in Paolo) e la relazione Padre-Figlio come testimoniata dai sinottici costituiscano i « fondamenti di tradizione » sui quali egli potè costruire la sintesi unitaria del Figlio. Ci si trova di fronte a una interpretazione credente di Gesù, che risolve tuttavia ciò che nella tradizione sinottica appare già da solo trascendere ogni tradizionale figura di « inviato ». La rilettura giovannea fonda così poi l'interpretazione ecclesiale ortodossa di Gesù.

Meraviglia che lo Schnackenburg non

colga questo nesso tra lettura giovannea e ortodossia ecclesiale, relativizzando la lettura giovannea come una tra le possibili, e soprattutto separando in essa, ancora una volta, l'ontologico ed il funzionale, il divino in sé e il divino per noi. E non sembra nemmeno accettabile certamente la messa da lato « questioni quali l'essenza metafisica del Figlio e il suo rapporto intratrinitario con il Padre, la sua preesistenza e l'unione della natura divina e della natura umana nel Figlio incarnato » (p. 227).

Un altro *excursus* riguarda l'origine ed il significato della formula *Ego eimi* nel IV Vangelo. Respingendo la tesi di una influenza gnostica sulla formula, lo Schnackenburg segue la tesi del Dodd e dello Zimmermann, secondo cui « è la formula di rivelazione veterotestamentaria, che attraverso i Settanta è diventata in bocca a Gesù la formula di rivelazione neotestamentaria » (p. 93).

Egli trova nella espressione di MC 6, 50, cioè nell'enunciato di Gesù sul cammino delle acque: « fatevi coraggio, sono io, non abbiate paura », e nella confessione di Matteo, 14, 33; « veramente tu sei il Figlio di Dio », che segue la cristofania sul lago, una attestazione « del fatto che già la Chiesa primitiva prima di Giovanni interpretava in questo modo le parole e le apparizioni di Gesù » (p. 899).

Gli *excursus* indicano la figura e le scelte culturali del commento, e ne costituiscono i punti forti. Lo Schnackenburg separa nettamente le fonti giovannee dalla redazione dell'evangelo: non mostra tuttavia abbastanza le ragioni della sicurezza con cui l'evangelista maneggia le sue fonti. Lo Schnackenburg si avvicina alla tesi del Fortina su un racconto di Semeia da cui Giovanni avrebbe attinto: e fa riferimento ad altre tradizioni. Ma nel complesso egli tende a sottolineare l'opera di redazione ed a separare da essa le fonti usate.

Questo corrisponde alla sua tesi generale che distingue tre stadi nel Vangelo: le fonti, l'evangelista, l'ultima redazione.

Questa scissione del Vangelo non rimane convincente proprio per la fusione tra racconto ed interpretazione: è proprio la storia che rimane ben visibile nel Vangelo, Giovanni è il più storico e politico dei Vangeli, quello in cui l'azione rivela una sua logica come logica dell'agire, del fare storia. Il tessuto storico è altrettanto valido di quello dottrinale. Ridurlo a semplice occasione di discorsi, esteriore all'opera, non è una opinione che si imponga facilmente.

G. B. B.

AUGUST VON HAXTHAUSEN: « VIAGGIO NELL'INTERNO DELLA RUSSIA - 1843-1844 » - Con introduzione a cura di S. Frederick Starr - Traduzione di Giovanni Liparl - Jaca Book, Milano 1977, pp. 398.

La pubblicazione di questo libro non è affatto inopportuna. L'autore, il nobile tedesco August von Haxthausen, ottenne dallo zar il permesso di visitare per due anni, liberamente, in lungo e in largo, vaste zone dell'impero russo. Anzi, le spese del viaggio se le assunse Nicola I. Così, von Haxthausen raccolse informazioni di estremo interesse sulle condizioni socio-economiche del popolo russo chiarendo molti aspetti poco noti: un vero e proprio documento storico. Si sa che in seguito, fervente cattolico, operò attivamente per ottenere un concordato fra Santa Sede e Russia; mentre — era la sua idea fissa — cercò sempre di tutelare le strutture di un mondo rurale che già risentiva in senso deteriore del sorgere dell'era industriale.

Indubbiamente il libro è uno studio di notevole impegno e, a mio parere, può figurare fra le migliori opere del suo genere. E' notevole sia per la visione storica che per il modo di trattare i problemi in argomento, nonostante alcuni comprensibili errori di valutazione. All'epoca costituì, comunque, una rivelazione sul mondo

russo, un mondo che ha sempre presentato angoli oscuri per le sue particolarità etniche e geopolitiche.

Osservazioni e notizie appaiono condensate, analizzate, stemperate in ampie volute di pensiero. Inoltre, il libro è pieno di frasi come questa: « al contrario dell'Occidente, dove l'uomo regna e la donna governa, in Russia l'uomo governa e la donna regna ». Sono inviti a riflettere e servono a spiegare un ambiente caratterizzato da una società imperniata sul modello della famiglia patriarcale, dove la « comune » agricola coinvolge tutti gli abitanti del borgo, e il padre o capofamiglia è figura non del padrone bensì del vecchio saggio buono, amato e rispettato da tutti.

In questo tipo di società non c'è spazio per complicati ripiegamenti mentali, problemi assillanti, ambizioni esplorative o spunti polemici; in questo tipo di società il popolo *chiede* di essere governato e protetto nella sicurezza della religione e della monarchia che rimangono i riferimenti del suo modo di vivere.

Il cuore della santa Russia è Mosca, una capitale che tuttavia, già nel 1843, si sta trasformando da centro di aristocratici, quale era prima di Napoleone, a centro industriale, seguendo il flusso del tempo. Nell'obiettivo di portare lo studio sulla singolarità della gente russa, l'autore infoltisce la cronaca con inchieste ed esperienze che si trasformano in equivalenze meditative in una costante di rilievi mantenuti sulla prospettiva storica e politica. Ma c'è anche, un alone allegorico che cinge i fatti di ampia suggestione insieme con un sempre vigile ricalco realistico. L'attaccamento alle tradizioni tipico dei russi, ad esempio, è sintomatico nel senso che vi si trova la voce dell'Asia commista a quella dell'Europa. Al punto che, per quanto attiene alla coesione etno-politica, le annessioni territoriali dei russi in occidente risultano essere state sempre controproducenti. Ciò fa dei russi entità etniche ben definite e differenti dalle altre popolazioni slave.

Nel paesaggio culturale dell'epoca emerge e domina la figura dello zar, caratterizzata da una inattesa liberalità — per chi è preda di pregiudizi nozionistici superficiali; un paesaggio che offre, pure, ampie disponibilità e aperture da parte dell'aristocrazia, sempre pronta ad accogliere avidamente l'apporto delle idee e delle arti occidentali. E' noto, infatti, che i nobili conversavano principalmente in lingua francese e inglese, indulgendo in brillanti disquisizioni sui vari problemi morali e filosofici. La cronaca, pertanto, si dipana principalmente in una narrazione distesa che ha come protagonista l'*ethnos* russo, con il suo ricco bagaglio di genuine particolarità.

L'autore si muove nel pianeta Russia con la piena libertà di vedere, annotare, scrivere secondo il suo gusto e modo. Pare che lo zar non avesse nessun timore di quanto l'autore avrebbe potuto riportare nel suo paese, e si fidasse in pieno dell'onestà del cronista. Poco noto, allora, agli stessi suoi contemporanei, von Haxthausen provava « un interesse romantico nella cultura letteraria e musicale della Germania tradizionale » (p. 11); riteneva che « i processi sociali potevano essere descritti ma non spiegati » (p. 13); sentiva che « il suo scopo era di impedire che la terra diventasse una semplice merce come altre forme di capitale » (p. 14); credeva che « le comuni agricole potevano rappresentare una mediazione tra l'individuo e la società e tra le classi all'interno della società, proteggendo l'una dall' altra » (p. 16), e a tal uopo studiò a fondo il problema dell'emancipazione dei servi russi, proponendosi di scandagliare attentamente il loro status. Scoprì, così, che ogni russo apparteneva a una « comune », o grande famiglia, aveva diritto a un'equa parte di terra da coltivare; e che non vi erano « proletari » in Russia bensì tanti piccoli o grandi proprietari di terra. Non si soffermò più del necessario a descrivere le bellezze e i monumenti di Mosca: gli interessavano i moscoviti, ma ancora di più la gente delle campagne, delle pianure sconfinate. Gente tranquilla questa, *easy-going*, contadini cortesi, ospitali, di buona indole. Combinando caratteri della gente a ambiente, ricavò l'immagine di un paese quasi idilliaco in un'epoca sen-

za sussulti frenetici. Destinata a durare poco. E' agli inizi, infatti, il ribollire dello sviluppo industriale, almeno nei centri più importanti. Ma la mente poco immaginativa di von Haxthausen presagisce soltanto, indistintamente, che quel mondo dovrà sfaldarsi.

Osserva: « Negli altri paesi un individuo si dedica al mestiere per il quale ha inclinazione, per il quale sente di possedere un certo talento. In Russia si suppone che chiunque abbia l'inclinazione, l'abilità e il talento per qualsiasi lavoro. L'attitudine di tutti i russi, quasi senza eccezione, per tutto quello che riguarda l'abilità tecnica è incredibile » (p. 95). E' la constatazione di qualità intrinseche che spiegheranno, più tardi, le conquiste dei sovietici nel campo della scoperta tecnica? Un altro elemento era già allora la diffusa tendenza alla specializzazione in campo produttivo, per cui, ad esempio, tutti gli abitanti di un villaggio facevano il falegname o il calzolaio o il fabbro o il sarto. Nell' organizzazione comunitaria dominava, quindi, il principio della divisione del lavoro. Nelle comuni il capitale e la manodopera erano di proprietà collettiva, così come il ricavato delle vendite. Pertanto, anche il principio della socializzazione non era affatto una novità per il popolo russo. Ed un'altra osservazione interessante è che nessuna coercizione veniva esercitata sull'individuo nella scelta del lavoro.

Se arte e cultura potevano scavare un abisso fra le classi sociali, era compito della Chiesa colmare il fosso attraverso un'opera di mediazione in uno con la Legge. Fra le masse contadine l'uso più antico era l'applicazione della *polovnik* che si traduceva con il lavoro a mezzadria: due terzi di raccolto al contadino contro un terzo al proprietario.

In quei tempi che sembrano così lontani, per chi viaggiava non esistevano alberghi nel significato occidentale della parola, bensì « caravanserragli » sul modello asiatico. E appunto viaggiando l'autore notò la presenza di un fermento di crescita: « ... l'aspetto di tutte le città russe: i confini sono già delineati e la città sembra attendere di essere riempita. Al momento attuale nessun paese o popolo dà una maggiore impressione di crescita e di progresso della Russia » (p. 114). In tutto il paese il quieto vivere si lasciava aggredire da bisogni pratici, economici, dal tempo e dall'attrazione verso un nuovo modo di concepire la realtà.

La Russia era tutt'altro che un paese culturalmente arretrato. Molte erano le cose positive: la terra suddivisa in base al numero delle persone che vi abitavano; la burocrazia russa più attiva e diligente di quella tedesca; le assemblee popolari si svolgevano ordinatamente; un solo linguaggio (senza dialetti) per tutte le classi sociali e stranamente uguale sia per lo zar che per il contadino; gli interni delle case confortevoli e uniformi. Con la caduta dei principati, quando la Russia divenne uno stato unico, i contadini « ebbero illimitata libertà di movimento » (p. 124), libertà che terminò con Boris Godunov nel 1601, allorché i contadini furono vincolati alla terra; e tale status di servi della gleba fu sanzionato da Pietro I. Vale tuttavia rilevare che non fu un servaggio più opprimente di tanti altri, almeno finché la Russia rimase paese agricolo. Era il tornaconto personale a persuadere il proprietario a comportarsi con benevolenza verso i contadini. La tassa collettiva era assegnata alla comunità in base al numero dei membri che la componevano e non risultava affatto gravosa. Poi, l'incremento del lavoro industriale provocò un esodo coatto dei lavoratori nei centri urbani, e tale fenomeno fu ampiamente favorito dai nobili, divenuti industriali, i quali si accorsero della convenienza reciproca di incentivare il lavoro dipendente con un maggiore guadagno e nuove prospettive di vita. In un secondo tempo, i lavoratori vennero considerati strumento per arricchire i nobili-industriali e accanto ad essi nacque una nuova casta di funzionari animati da spirito mercantile e facili alla corruzione. Alla metamorfosi contribuì in forma rilevante l'influenza della cultura straniera. Mentre proliferava il gioco delle fazioni e delle prevaricazioni, nacquero problemi inquietanti: la pseudo-filosofia venuta

dall'estero rivedeva in chiave negativa le forme e le strutture economiche tradizionali. Si arrivò alla contestazione violenta del concetto d'autorità connesso all'idea patriarcale dove « in ogni ordine impartito la gente doveva riconoscere solo l'imposizione di un padre » (p. 131). L'autore non manca di puntualizzare la notevole somiglianza fra le condizioni reali della società russa e le teorie socialiste circolanti in Occidente. Sbaglia però nella previsione che la Russia sarebbe stata inattaccabile dal socialismo. Se c'è qualcosa che non funziona nell'impero, scrive, è la presenza di parecchi mercanti e commercianti senza scrupoli che derubano a man bassa lavoratori e povera gente, specie nei villaggi, con prestiti usurari.

Assistita da circostanze eterogenee, l'ondata politica che si identifica con il materialismo storico straripera presto da ogni parte mirando a detenere un primato completo e assoluto (nel 1848 uscirà il Manifesto di Marx). Ma, all'epoca, secondo quanto riferito da von Haxthausen, la paga media dell'operaio russo era la più alta in Europa e gli operai a cottimo potevano guadagnare in misura più che soddisfacente per i loro bisogni. Semmai, i russi vivevano con poca fantasia una vita grigia: « ... poche varietà e pochi contrasti freschi e poetici, ma solo monotonia. Comunque sono presenti le basi e le potenzialità per un possente e vigoroso potere politico » (p. 165). Fa impressione, oggigiorno, leggere che le « povere » popolane nei giorni di festa si adornavano il collo con collane di perle e pietre preziose in gran quantità — gioielli autentici, non bigiotteria! — fino ad esibire ben 30 o 40 collane. Ovviamente, le mogli ricche erano ricoperte di gioielli da capo a piedi. Riporta l'autore che durante le cerimonie nuziali, le mogli dei notabili esibivano fino a 100 mila rubli in ornamenti preziosi, una cifra considerevole! Gravitiamo nel campo della documentaristica del secolo scorso e non si può fare a meno di sentirsi alquanto disorientati se paragoniamo ciò che doveva essere il mercato dei preziosi nei paesi dell'Est europeo e ciò che è adesso (assolutamente inesistente) per il consumatore.

Studiando i rapporti sociali, von Haxthausen si mescola con la gente del popolo, ne osserva usi e costumi, loda il senso dell'ospitalità, la semplicità, il senso religioso. Non si ferma qui: vuole visitare le prigioni. Le trova ben tenute, con soffitti alti e arioși, illuminazione adeguata, munite di capaci stufe per i rigidi inverni. Fra gli stessi detenuti viene scelto ed eletto uno *starosta*, o capo, per ogni cella, in conformità al principio che in ogni situazione sociale vige il modello della comunità russa. Il cibo è buono ed abbondante per tutti i detenuti, siano essi popolani o aristocratici. Anche gli ospedali risultano essere in perfetto ordine. Particolare curioso: i carcerati ricevono regali da tutta la popolazione, non solo dai familiari stretti, e soprattutto in occasione di battesimi, matrimoni e altre celebrazioni religiose e civili. Forse tutto è visto con gli occhi incantati del poeta, in un clima che oggi non esiteremmo a definire di favola, tanto è lontano dal nostro modo di vedere e di vivere.

In un capitolo dedicato alle sette religiose pullulanti allora in Russia, von Haxthausen critica la Chiesa russa trovandola « oscura » e negativa sotto vari aspetti, con molte incrostazioni gnostiche. I russi, come popolo, non sembrano essere « inclini ai problemi e alle speculazioni filosofiche » (p. 184). Hanno poche idee sconnesse e molto fanatismo in fatto di religione. Sopravvivono riti barbarici cruenti, come quelli praticati dagli autocrematori, dai castrati volontari *(skoptsy)*, dai flagellanti *(khlysty)*. Vi sono, poi, i silenziosi *(besslovesniki)*, i giudaisti *(subbotniki)*, i ribelli ad ogni innovazione *(raskolniki)* che per principio si lasciano crescere la barba. Tuttavia, i pubblici dibattiti religiosi erano improntati da ragionevolezza, ordine, cortesia, rispetto, compostezza, senza interrompere l'oratore. L'importazione di idee occidentali contribuì, comunque, a fiaccare lo spirito religioso senza fare diminuire le istituzioni caritative e assistenziali promosse dalla comunità.

All'autore avanza anche il tempo per visitare le fiorenti colonie di ceppo te-

desco lungo il Dnieper, dove venivano conservati usi e costumi originari e si parlava ancora la lingua madre. Famosa fra queste era la colonia dei « mennoniti », per i quali la base della dottrina cristiana doveva limitarsi alla lettura della bibbia e dei vangeli. Lungi dal subire il trauma del distacco, gli emigrati tedeschi godevano di una grande ospitalità da parte degli zar, perfino attraverso sussidi in denaro, sebbene fossero tutt'altro che poveri.

« La storia ci mostra che nessun popolo al suo primo apparire ha manifestato una energia così persistente e indistruttibile, come il popolo russo » (p. 237), scrive l'autore, anticipando avvenimenti storici con tono presago. L'impero russo fu opera di pochi pionieri che si sparsero sul vasto territorio in cerca di conquista e di avventura. Ma il rapporto fra comunità-madre e comunità-figlia non venne mai meno. L'impulso a questo tipo di colonizzazione è « profondamente radicato » nell'animo russo, secondo von Haxthausen. Il popolo sente maggiormente l'appartenenza al ceppo etnico che al territorio e tende a conservare l'identità nazionale. Tipica è l'organizzazione militare dei cosacchi, autonomi dal governo centrale, esenti dal pagamento di tasse ma con l'obbligo del servizio militare: nessuno di loro è servo. Sul modello cosacco, le colonie militari furono ideate da Pietro I e applicate su larga scala da Alessandro I. La Siberia presentava uno sviluppo imprevedibile, con le sue ricchezze non solo minerarie, prestandosi agevolmente al gigantesco investimento di vastissime zone fino all'estremo oriente.

« La Russia non è passata attraverso il Medio Evo ed a questo riguardo non ha acquistato un'educazione per i tempi moderni » (p. 277), rileva l'autore. I mercanti si trasmettevano il mestiere di padre in figlio, gli artigiani venivano reclutati fra i servi, nei collegi le ragazze di nobile condizione venivano educate ad essere « donne da salotto ». Non vi era grande differenza fra Berlino, Parigi e Mosca, ma grande divario fra le classi colte e il popolo, fra le culture europea e quella nazionale. I russi, insiste von Haxthausen, sono un popolo europeo che accettò il cristianesimo giunto da un romanesimo grecizzato e da Costantinopoli. Poi vi furono due secoli di dominazione mongolica che impoverirono la cultura tradizionale al punto che dopo l'invasione asiatica i russi dovettero attingere cultura a piene mani da tedeschi, olandesi, inglesi e francesi. Come è noto, fu Pietro I ad aprire la Russia alla cultura occidentale e Caterina II a concepire l'idea di un codice generale legislativo desunto dai diritti romano e germanico.

Von Haxthausen, a questo punto, auspica, presagendo i pericoli causati dalle ideologie importate dall'estero, una maggiore tutela delle istituzioni nazionali tradizionali, frenando le infiltrazioni di culture aliene. I francesi, osserva, diffondevano un insegnamento « falso e superficiale », mentre lo studio serio proveniva dalle province baltiche e dalle università tedesche.

A differenza dei loro pari occidentali, gli aristocratici russi godevano nel 1843 della condizione sociale e giuridica del 1789; ma, per Haxthausen, vi erano differenze fra i nobili occidentali (che la leggenda descriveva « eroici » e di « origine divina ») legati a funzioni politiche e amministrative, dediti al sacrificio, all'obbedienza e alla lealtà verso il popolo e la patria, e i secondi, in origine capifamiglia tribali provenienti dalla Scandinavia (Riurik). Gli stessi Boiardi erano dei nobili immigrati. Sotto i Romanov l'aristocrazia moscovita era dedita al servizio di corte e alla gerarchia militare che a sua volta generava quella nobiliare. Un nobile poteva essere giudicato solo dai suoi pari e il verdetto poteva venire sanzionato solo dall'imperatore. I nobili prestavano obbligatoriamente il servizio militare, non pagavano tasse e potevano impiantare fabbriche e industrie a loro piacimento. Fra signore e servo vigeva la solita relazione patriarcale tipica della Russia zarista, che per l'autore, nobile pure lui e quindi propenso a critiche positive, era improntata da benevolenza e rispetto reciproco.

La religione incarnava, poi, un sentimento profondo e istintivo di « filia-

le devozione » verso lo zar, figura carismatica del padre. Una religione ingenua, fideistica, rafforzata storicamente dall'oppressione tartara, ordinata da un clero in stretto legame di interdipendenza con la nobiltà. Potevano scoppiare le guerre alle icone, ma nessuno riusciva a frantumare il « *mir* », la comunità, i concetti sacri di madre, padre, fratello, applicati rispettivamente al ceppo etnico d'origine, al capo del gruppo, al proprio simile. I russi, essenzialmente nomadi, non riuscivano ad attaccarsi affettivamente alla terra o al luogo di nascita ma sentivano fortemente i vincoli di fratellanza con la propria gente. Non poteva esistere relazione familiare o politica priva di un centro coordinatore, di un capo, un anziano *(starosta)*. Lo zar era unità, capo e padre del popolo. Anche il « libero » cosacco riconosceva l'autorità del suo *ataman*.

Nell'ultimo capitolo, di tono quasi profetico, l'autore indugia su previsioni storiche circa il futuro della Russia, prevedendo un maggiore coinvolgimento verso l'Occidente europeo ed una vera e propria missione di mediazione fra Europa e Asia dopo sicure conquiste territoriali e politiche.

F. G.

ALEKSANDR SOLZENICYN: « DIALOGO CON IL FUTURO » - Discorsi e interviste - Traduzione di Irina Alberti - Cooperativa Editoriale « La casa di Matriona », Milano 1977, pp. 109.

« Distensione » significa cedimento dell'Occidente, « dialogo » significa disporsi all'ascolto senza essere ascoltati; la guerra fredda sarà finita in Occidente contro i comunisti, ma non in Oriente contro i capitalisti, dove l'odio viene alimentato incessantemente dalla propaganda governativa. Intanto, anche sul piano qualitativo, il Patto di Varsavia dispone di un armamento ormai superiore a quello della Nato: e quest'ultima è una notizia che confermerebbe quanto detto da Solzenicyn alla radio britannica nel febbraio del 1976, alla televisione francese il 9 marzo 1976 e alla televisione spagnola il 20 e il 22 marzo 1976, in discorsi e conferenze stampa; il tutto integralmente riportato nel libro in questione. Un libro inquietante sotto molteplici aspetti.

Prima osservazione: era inevitabile che Solzenicyn sollevasse le critiche un po' da tutte le parti, qui in Occidente, per avere assunto una posizione in netto contrasto con il vento dell'opinione corrente. Inevitabile che lo accusassero di fascismo dove non si crede più al comunismo come piovra.

In effetti, Solzenicyn non si limita a criticare — e così acerbamente come da almeno vent'anni non eravamo più abituati — soltanto l'Unione Sovietica e tutti i regimi comunisti nel mondo, affermando che essi costituiscono l'unica feroce dittatura che sia mai esistita, bensì anche l'Occidente per la sua indifferenza, apatia e voluta ignoranza dei problemi dell'Est, in collusione aperta con i regimi comunisti, euro e non.

Ciò che maggiormente colpisce il lettore sono, però, le oscure predizioni dello scrittore russo, secondo il quale la democrazia occidentale sta agonizzando ed è in procinto di perdere la sua libertà. La democrazia, anzi, sarebbe l'araldo del marxismo (ripetendo un tema caro alla destra nazionalistica). Egli dice di vederci dal futuro, venendo dall'Arcipelago Gulag, un futuro di miserabile schiavitù, senza scampo, sotto il tallone comunista che appare ai suoi occhi e a quelli di milioni di deportati in Siberia come il regime più feroce, crudele e spietato dalle origini del mondo fino a oggi.

Possiamo giustificare questa ostinata e accesa avversione con gli anni di prigionia trascorsi da Solzenicyn nei lager sovietici? Possiamo, a questo punto, accettare come serenamente obiettivi i suoi severi giudizi? Possiamo accettare come tutto vero e sin-

cero quanto pubblicato da questa cooperativa di coraggiosi editori, « La casa di Matriona », che dichiarano chiaramente ed esplicitamente di avere lo scopo di condannare il marxismo e di dare ampio spazio e volume al dissenso dei russi pubblicando testi prettamente antiregime?

Rispondendo alla prima domanda, è opportuno convenire che nessuno può avere avuto una esperienza altrettanto diretta e amara della repressione sovietica di chi l'ha subita sulla propria pelle in compagnia di altri milioni di dissenzienti. Ma, a questo riguardo, un altro rammarico di Solzenicyn è rappresentato dalla sua impotenza e impossibilità di trasmettere le sue convinzioni, il suo stato d'animo, nonché quello dei popoli schiacciati dal comunismo, ai popoli d'Occidente i quali ben si guarderebbero, dice, dal dare ascolto alle lusinghe dei proseliti di Marx e compagni se potessero comprendere appieno quanto egli espone; o sarebbero, almeno, maggiormente disposti ad una valutazione più riflessiva.

Rispondendo alla seconda domanda, strettamente legata alla prima, il tono di sincerità e di accoramento di Solzenicyn farebbe dubitare di un eccessivo sussulto emotivo in casi che si dovrebbero giudicare a mente serena, ma indubbiamente le sue argomentazioni sono sottilmente convincenti, e sostenute da una documentazione, di origini varie, sia pure parzialmente verbale, che lascia poco spazio a obiezioni circa la veridicità o meno di quanto da lui asserito. Se, tuttavia, accettiamo le proposizioni dello scrittore come vere, non ci resterebbe che scuoterci e reagire. Come e fino a che punto? Di qui, pertanto, l'imbarazzo degli interlocutori e degli ascoltatori di Solzenicyn e di chi deve trarre delle conclusioni. I mezzi termini non bastano. Così tutta la stampa occidentale — in primo luogo, naturalmente, i grandi fogli nazionali — hanno rifiutato il Nostro considerandolo al livello di scrittorucolo arteriosclerotico e isterico.

Rimane, alla terza domanda, considerare che la casa editrice citata ha chiaramente l'intento di rilevare tutte le malformazioni del regime comunista e di fare accettare acriticamente i giudizi del *samizdat*, e quindi di essere di parte, sebbene espressamente disgiunga la sua iniziativa da ogni estremismo di destra. Ne risulta una posizione difficile, soprattutto per chi, leggendo, intende riflettere sulla lettura.

Ma riportare fedelmente e con spirito alieno da ogni pregiudizio ciò che si asserisce nel libro è un compito che spetta al recensore onesto, anche se si può dubitare che alcuni giudizi dell'autore non possano essere esasperati dalle dure esperienze subite. E' dovuto per senso di giustizia verso uno scrittore il quale si lamenta appunto di non essere creduto e di essere stato travisato dalla stampa occidentale che ha riportato male e solo in parte le sue asserzioni, deformando volutamente alcune sue conclusioni e affermazioni.

Comunque si voglia giudicare, il libro di Solzenicyn è una testimonianza che non può passare inosservata; né si possono trascurare con leggerezza gli ammonimenti che lo scrittore dà all'Occidente.

Revisionando il passato, la causa del cedimento e del deterioramento dello spirito in Occidente è vista dallo scrittore russo nell'abbandono progressivo e accelerato di circa quattrocento anni di storia dei valori ideali e religiosi medievali. Il Medio Evo, in altre parole, fece l'errore di avere troppo mortificato la materia e i bisogni del corpo in nome di un mistico ascetismo; ma, col tempo, si è caduti nel difetto opposto di una esaltazione materialistica, a danno dello spirito, risultante nel consumismo capitalistico e nel socialismo, entrambi basati sul presupposto che non v'è nulla al di sopra dell'*uomo*, nessuna trascendenza, nessun Dio.

Solo il ritorno alla morale, ai valori dello spirito e a Dio può salvare l'umanità dalla schiavitù più orribile che si traduce, in termini politici, nell'applicazione del marxismo. Questo, in sintesi, il messaggio di Solzenicyn.

Ed è per rendere giustizia a Solzenicyn, quindi, e non per spirito polemico, che ravviso l'opportunità, qui,

di riportare alcune sue frasi salienti e di massimo rilievo.

« Un quarto di secolo fa, nelle galere del Kazachstan, mentre ci preparavamo alle nostre disperate rivolte contro i carri armati comunisti, l'Occidente ci appariva come il sole della libertà, la fortezza dello spirito, il tesoro del pensiero umano » (discorso alla BBC del 26 febbraio 1976 - p. 23) ... « Che cosa succederà, dunque, della società occidentale ... dove entrambe queste perdite si incrociano e si manifestano contemporaneamente: la perdita del coraggio e la perdita della ragione? » (idem, p. 25). « ... dal 1917 al 1959 il socialismo è costato all'Unione Sovietica 110 milioni di persone! » (idem, p. 27)... « Noi che proveniamo dall'Unione Sovietica guardiamo all' Occidente odierno con una strana sensazione, non come se fossimo vicini e contemporanei, ma come se guardassimo dal vostro avvenire, o al nostro passato di settant'anni fa che incredibilmente si ripete. E vediamo sempre le stesse cose: la società degli adulti che si piega in blocco alle opinioni dei figli; una gran parte della gioventù affascinata fino al delirio da idee di nessun valore; il timore degli insegnanti di rimanere tagliati fuori dalla corrente oggi di moda; l'irresponsabilità dei giornalisti nel seminar parole; una diffusa simpatia nei confronti degli estremisti rivoluzionari; il silenzio di coloro che hanno dentro serie obiezioni; la passività, il fatalismo della maggioranza; la debolezza dei governi e la paralisi delle reazioni di difesa della società; uno smarrimento spirituale che si trasforma in catastrofe politica. Gli avvenimenti successivi sono ancora avvenire, ma un avvenire prossimo, e noi che li ricordiamo amaramente possiamo *predirveli* senza fatica » (idem, p. 27)... « ... il lavoro coatto è previsto da tutti i profeti del socialismo, nonché dal Manifesto Comunista, per cui non si deve vedere nell'Arcipelago Gulag la deformazione asiatica di una idea sublime, bensì la manifestazione di una legge implacabile » (idem p. 36). « ... la libertà in Russia era molto grande, l'Occidente ha un concetto profondamente sbagliato delle vere condizioni in Russia prima della rivoluzione... » (intervista trasmessa dalla BBC nel febbraio del 1976 p. 41). « ... la vostra capitolazione è rapida come è rapido ogni processo politico... si tratta di vedere come farà l'Occidente a resistere all'inaudita pressione del totalitarismo... » (idem p. 45). « Un popolo che ha perduto la memoria ha perduto la sua storia e la sua anima » (idem p. 47). « La rinuncia ai principi morali è come un'ascia che noi appendiamo sopra noi stessi e che si abbatterà sul nostro collo » (idem, p. 51). « ... lo spirito di Helsinki e la distensione *dentro* l'Unione Sovietica significa rafforzamento del totalitarismo... » (idem, p. 53).

« Va detto che il sistema comunista non ha portato non dico la felicità, ma neanche un normale sviluppo a nessuna delle nazioni che vivono nel territorio dell'Urss, a cominciare dai russi... » (trasmissione del 9 marzo 1976 della TV francese - p. 71). « Ci sembrava di dover essere profondamente grati a Marx perché, così ci dicevano, tutta la precedente filosofia mondiale era, ormai, superflua e inutile... » (idem, p. 73). « Persino la contrapposizione tra Est e Ovest in un certo senso è relativa, perché se guardiamo le cose veramente a fondo vedremo che c'è la medesima malattia alla base dei problemi di entrambe queste società: la malattia del materialismo, della mancanza di un'altezza morale. Ed è proprio questa mancanza di un'altezza morale che ha permesso il sorgere di una dittatura terribile come quella sovietica e di una società freneticamente consumistica come quella occidentale » (conferenza stampa del 22 marzo 1976 a Madrid). « ... nel nostro paese la religione è perseguitata da sessant'anni... ciononostante la religione in Russia è rimasta viva e anzi, malgrado le persecuzioni, si è rafforzata in modo tale da rendere la nostra gioventù profondamente diversa dalla maggior parte della gioventù occidentale... la nostra gioventù respinge il socialismo ed è sempre più attratta dalla religione... » (idem p. 103). « La parola *totalitarismo* deriva da *totale*, e significa che la vita intera della persona, nella sua totalità e in ogni suo aspetto, non appartiene a questa persona:

né la vita spirituale, né quella fisica, né la vita di famiglia; insomma, nulla. Nel mondo d'oggi non c'è un altro totalitarismo all'infuori di quello dell'Unione Sovietica, della Cina, del Vietnam, della Cambogia, di tutta l'Europa orientale. Non ce n'è un altro » (idem p. 104). Un libro inquietante, si diceva.

F. G.

« DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE », diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969-), I, Roma Edizioni Paoline, 1974, pp. XXXVI e coll. 1728; II, ibid., 1975, pp. XXVIII e coll. 1728; III, ibid., 1976, pp. XXVIII e coll. 1736; IV, ibid., 1977, pp. XXVIII e coll. 1736.

Un nuovo dizionario enciclopedico sta uscendo, un grosso volume per anno: siamo già, verosimilmente, alla metà del tutto (il I volume contiene le voci *Aa-Camaldoli*, il II: *Cambiago-Conventualismo*, il III: *Conventuali-Figlie di Santa Rita*, il IV: *Figlie di Santa Teresa-Intreccialaghi*). Un dizionario che ha precedenti troppo remoti per poterlo veramente commisurare su essi: dunque per molti aspetti nuovo, o almeno tale da coprire molte lacune nell'informazione in un campo così complesso come « gli istituti di perfezione ». Giancarlo Rocca, che firma l' *Introduzione* generale al *Dizionario*, si rende conto della singolarità di questa intitolazione, perché ricorda le incertezze della redazione a tale proposito (cfr. I, pp. XIII-XIV): in realtà il termine suona oggi per lo meno ambiguo, nel senso che vuole significare in termini giuridici una condizione spirituale. Ma così si sono chiamate le associazioni che nella Chiesa cattolica hanno, a vario titolo, cercato di seguire la via della perfezione cristiana: è su questo dato che il *Dizionario* si fonda.

Quando si pensi alla moltitudine di questi movimenti (circa 4000, qui si dice: p. XII), si comprende l'utilità del *Dizionario*. Sono associazioni che sono databili soprattutto all'epoca moderna, e si registrano anche gli istituti secolari e ogni altra iniziativa, anche non canonicamente riconosciuta, fino alle contemporanee e più recenti (si registrano anche gli istituti delle religioni cristiane-non cattoliche e di quelle non-cristiane). Dunque un complesso notevole. Si hanno voci per ogni istituto, ogni fondatore e i principali riformatori; voci per i maggiori centri monastici medievali (ma anche per le nazioni, p. e. *Croazia, Francia:* ma perché non anche Boemia, ecc.?); voci su « questioni generali sulla vita religiosa » (p. IX) e su molti aspetti particolari di essa; e infine « voci sussidiarie » (p. XI), come agricoltura, architettura, caricatura; voci anche per le riviste, come *Archivium Fratrum praedicatorum*.

Che impressione si ricava sfogliando i quattro volumi e leggendo una serie-campione di voci, soprattutto relative al Medioevo? Una grande varietà. Ci sono voci affidate a medievisti di valore; per ricordarne alcuni faremo i nomi di M. D. Knowles (per *Gilberto di Sempringham* e i *Gilbertini*), di M. C. Diaz y Diaz (*Fruttuoso di Braga*), K. Hallinger (*Gorze*), P. Riché (*Educazione e monaci*), J. Semmler (*Diritto ecclesiastico carolingio*), F. Prinz (*Baviera, Bonifacio, Cassiano*), J. Châtillon (*Canonici regolari di S. Vittore, Guglielmo di Champeaux*), G. Picasso (*Benedetto di Aniane, Fruttuaria* ecc.), J.-R. Pouchet (*Anselmo di Aosta*), C. Touzellier (*Albigesi*), C. Schimtt (*Angelo Clareno, Fraticelli*), A. M. Romanini (*Architettura monastica occidentale*), Ernst Werner (*Visione marxista del monachesimo bizantino*, vol. I, coll. 1474-6: *Visione marxista dell'economia monastica*, vol. III, coll. 1027-31).

Ma queste voci rimangono piuttosto isolate. Una parte preponderante delle voci è stata invece affidata agli istituti religiosi stessi, che hanno fornito le informazioni e più spesso hanno

compilato le voci che li riguardano. Di questo fatto e dei limiti che imponeva, la redazione ha avuto piena coscienza (cfr. pp. XIV-XVI dell'*Introduzione* del Rocca), ma ciò non ha eliminato gli inconvenienti: ci sembra troppo generoso parlare a questo proposito di « pluralismo metodologico »: p. XV. Anche a voler notare solo differenze quantitative, sorprende trovare voci di alcune colonne, come *Agape-Riesi* di V. Vinay o *Bose* di E. Bianchi (il fondatore), di fronte a poche righe per Agnes G. Bojaxhiu (madre Teresa da Calcutta) o per Josefa Alhama Valera (madre Speranza di Gesù), in ogni modo più spazio che per S. Benedetto da Norcia o per Charles de Foucauld. Si comprende come la sola impostazione possibile, senza ricorrere a tempi molto più lunghi e a una redazione più ampia e attrezzata (come in definitiva si richiederebbe per imprese come questa, non facilmente ripetibili), era quello di ricorrere agli stessi « istituti » e agli stessi « perfetti ». Del resto la redazione ha evidentemente fatto un gran lavoro di unificazione e di revisione, per dare alle voci una impostazione storica, piuttosto che cronistica e agiografica (cfr. vol. I, pp. XIV-XV), e per stenderne direttamente molte altre.

Così lungo il *Dizionario* corrono alcuni fili conduttori più o meno presenti ed evidenti, di cui notiamo quello di T. Spidlik per il mondo orientale, di A. de Vogüé e J. Leclercq per il monachesimo latino, per ricordare due temi legati direttamente al Medioevo, e soprattutto quello di Jean Gribomont circa il monachesimo antico e le « questioni generali » sulla vita religiosa (del resto a p. XVI si ricorda che il *Dizionario* gli « deve molto, sia per la redazione che per la revisione delle voci »): tra le sue numerose voci, oltre le maggiori per *Antonio, Basilio, Eremo, Evagrio,* ne segnaleremo altre minori: *Abbas, Amma, Ammonio, Anacoreta, Anfilochio, Apophthegmata patrum, Ascetismo premonastico, Atanasio* ecc. e poi *Cenobio* e *Cenobitismo, Chiostro, Ebdomadario, Efrem greco, Eustazio, Filosofia, Gerolamo, Giovinniano;* molte anche le voci in comune con J. Leclercq, Gi Picasso o altri su temi più generali, come *Cultura monastica* (sui temi del monachesimo occorre notare anche gli interventi di M. C. Colombás: *Asceti, Bibbia e monachesimo, Demonologia monastica, Dietetica monastica,* ecc.; e di J. Dubois: *Brunone, Certosini, Converso, Esenzione monastica,* ecc.).

In questi primi quattro volumi (A-I) molto materiale è già presente: si pensi a temi, ricchi spesso di moltissime voci, come Benedettini, Carmelitani, Certosini, Conventuali, Domenicane, Eremiti, Figlie di..., Fratelli di..., Francescani e Frati minori, Frati predicatori, ecc. Questo complesso imponente di voci è retto programmaticamente da alcune « caratteristiche distintive »: « una visione teologica..., una base storiografica moderna; il ricorso alla psicologia e sociologia » (p. XI). L'impostazione teologica, tuttavia, pare riflettere, forse inevitabilmente, la profonda crisi in cui oggi si trovano gli « istituti di perfezione »; è un'impostazione incerta, come dimostra la voce centrale « consigli evangelici », dovuta a J.M.R. Tillard (vol. II, coll. 1630-85) che denota appunto la difficoltà per la teologia contemporanea di comporre armonicamente i termini « Chiesa » e « monachesimo », se questo termine può essere assunto qui a emblema di « vita di perfezione » (la voce di J. Leclercq, acuta ed interessante, su *Chiesa e monachesimo,* si pone altro problema). Del resto altre voci di questo tipo corrono lo stesso rischio (e sorprende che *Gesù Cristo,* affidato a J. Leclercq, abbia così poco spazio e così scarsa centralità).

Altra ardua impresa è volere comporre un'esigenza veramente storica e un'esigenza seriamente psicosociologica: perché esse tendono ad escludersi a vicenda, come la storia della cultura contemporanea dimostra. Così nel *Dizionario* (ma non è un limite solamente suo) le due esigenze sono di solito esclusivamente accostate, e normalmente le voci hanno carattere informativo (e questo è un dato assai utile e positivo) più che storico, e le componenti psicosociologiche sono marginali: quando acquistano rilievo proprio, con voci singole, se ne può misurare la debolezza dell'impostazio-

ne teologica e scientifica (come p. e. *Emancipazione della donna e istituti religiosi*, di R. Hostie, e *Fenomenologia della vita religiosa* di E. Cornélis).

A noi sembra che la carenza maggiore del *Dizionario*, nella sua impostazione, sia nel non avere una ipotesi, sufficientemente tematizzata, della perfezione religiosa (e in particolare cristiana) nel suo svolgimento storico. Il « legittimo pluralismo nella valutazione dei fatti storici » (p. XII) va senza discussioni, ma non rappresenta una piattaforma sufficiente di lavoro storiografico. Accanto all'informazione, interesserebbe pur sempre comprendere a quale modo di perfetta vita religiosa i 4000 istituti hanno voluto tendere, e dunque importerebbe poter valutare i fatti su questa esigenza. In tale senso il *Dizionario* lascia larghi spazi vuoti. L'attuale cultura teologica e l'attuale storiografia ecclesiastica non erano in grado di rimediarvi con facilità, ma qualche tentativo più evidente si poteva forse fare.

Abbiamo già detto della disparità nell'informazione (segnaliamo che a vol. II, col. 1400 si annuncia una voce per ogni concilio ecumenico, ma poi troviamo *Calcedonia* e *Costanza* ma non Costantinopoli, Efeso, Basilea, Ferrara, Firenze); dobbiamo anche dire, e ribadire, che l'utilità del *Dizionario* è evidente e che esso viene a costituire uno strumento di informazione in un' intera zona di interessi che ne era priva.

C. L.

T. MANFERDINI: « LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE IN PAUL TILLICH » - Ed. Dehoniane, Bologna 1977, pp. 391.

Lo studio della Manferdini sul tema della filosofia della religione in Tillich riveste una importanza culturale non secondaria. Esso infatti rende facilmente accessibile al lettore italiano un aspetto importante e poco noto del pensiero del Teologo protestante in quanto prende in esame soprattutto le opere del periodo tedesco, quando prevalente era l'interesse specificamente filosofico. Non si deve però pensare che questo studio sia utile soltanto a colmare una lacuna nella generale informazione della riflessione tillichiana; al contrario esso si inserisce con forza nel vivo di un dibattito contemporaneo che è destinato ad assumere vieppiù importanza; il problema del rapporto che intercorre tra filosofia e teologia. E' noto, infatti, che da parte di molti teologi si pensa che la filosofia non possa essere in alcun modo d'aiuto alla riflessione teologica; per converso, non pochi filosofi ritengono che la teologia non ha nulla a che fare con gli interessi filosofici..

Tillich è dell'avviso che la ragione e la rivelazione, pur senza potersi mai confondere, muovano l'una verso l'altra, nel senso che il dono gratuito della Rivelazione è dato a una ragione che ha il compito imprescindibile di trasformarsi procedendo verso una sempre nuova intelligenza del reale. Il motivo di tale convergenza è analizzato da Manferdini con un rigore teoretico decisivo oltre che con ampiezza d'analisi e profondità d'interpretazione: per questo motivo tale studio è ricco di importanti suggestioni circa le soluzioni delle molte perplessità che emergono nel contesto del dibattito teologico contemporaneo. Tillich infatti rifiuta di considerare la teologia e la filosofia come due mondi contrapposti; e sviluppa quindi una ricerca molto interessante su come non solo la filosofia, ma tutta la cultura possa superare tanto la pretesa autonomistica di trovare da sé sola il senso dell'uomo in seno al mistero dell'essere, quanto la pretesa eteronomistica di fissare in formule immutabili la verità. Oltre l'autonomia e l'eteronomia Tillich individua la dimensione *teonomica*, che non è un giusto mezzo tra due estremi, ma una vetta tra due vallate: è l'idea secondo cui il piegarsi di Dio sulla sua creatura nell'atto di rivelazione della sua luce, produce profonde e decisive trasformazioni nell'uomo, nel senso che trae a responsabilità del tutto nuove la

ragione. Con il termine *teonomia* si indica, allora, non una generica capacità dell'uomo di volgersi alle realtà teologiche; ma l'esito di una attiva risposta dell'uomo al preliminare, gratuito dono rivelativo; una risposta che è importante non soltanto sul piano dell'agire morale, ma anche sul piano teoretico.

Per la vastità degli sviluppi che vengono considerati lo studio della Manferdini appare dunque pregevolissimo e, per l'importanza dei temi di estremo interesse in ordine alla maturazione delle scelte alle quali veniamo insistentemente chiamati dalla realtà culturale del nostro tempo.

M. M.

MICHELE GIULIO MASCIARELLI: « UN CRISTIANESIMO FESTIVO. MEDITAZIONE SUL GIORNO DEL SIGNORE » - Editrice Grafiche Ballerini, Pescara 1977, pp. 91.

Il volume pone in evidenza, come essenziale del cristianesimo, la dimensione *festiva*, che è la dimensione della gioia, del libero gioco, della danza, della convivialità, del canto spontaneo con cui ci si sente di ringraziare Dio di essere stati creati e destinati a ricevere l'essere, il bene, la felicità nella sua pienezza. Giustamente l'Autore osserva che l'uomo contemporaneo, l'uomo della civiltà tecnologica è, in fondo e malgrado tutto, un uomo triste. E' un uomo preso dal lavoro: un lavoro continuo per guadagnare e consumare il più possibile, un lavoro che da mezzo è divenuto fine a se stesso. Un tale uomo è privato della possibilità di fruire di quanto c'è di meglio nella vita. Il suo orizzonte, poi, è limitato: la sua esistenza non è che un attivismo frenetico, una corsa frenetica che ha termine con la morte, una morte concepita come la fine di tutto. In tale prospettiva, la vita è priva di vera speranza. Ben diverso è l'orizzonte dell'uomo religioso ed in particolare del cristiano, per il quale l'annuncio, l'evangelo, è promessa e caparra di un bene senza fine. Soltanto in una prospettiva religiosa e cristiana in particolare ci sono parole di vita eterna per l'umanesimo. Così è possibile dire che « la tristezza ha, alla fin fine, delle radici atee, come la gioia ha, alla fin fine delle radici religiose » (p. 21).

Il cristiano sa che tutto quello che gli è caro, e che in sé costituisce un valore autentico, è salvato, è assunto nel regno di Dio. Il vero atteggiamento cristiano è gioioso, e si esprime nella festa, che prefigura ed anticipa la grande festa del sabato eterno, punto di arrivo e fine di tutta la storia della salvezza. La salvezza promessa e sperata ci coinvolge tutti assieme; quindi la festa, come anticipazione della parusia e degli eventi finali della storia umana, è un fatto comunitario: è un festeggiare insieme, nella gioia dell'attesa. Questa intima gioia non ignora affatto le difficoltà, gli ostacoli, i mali presenti, ma sa giustamente dimensionarli, sa farlo con quello che qualcuno ha chiamato « l'umorismo della fede » (p. 30).

E' molto importante che gli stessi uomini di chiesa sappiano riscoprire le radici biblico-cristiane della gioia e dell'umorismo. Giustamente scriveva Nietzsche: « Dovrebbero cantare canzoni più belle, se debbo imparare a credere al loro Redentore: i suoi discepoli debbono avere per me un'aria più redenta » *(Così parlò Zarathustra,* cit. a p. 31). Questi ci paiono i concetti centrali del saggio, che poi, con riferimento continuo alla letteratura teologica sull'argomento, analizza i diversi aspetti della questione articolando il discorso intorno ai punti: il Giorno del Signore rivela una religione festiva ed una chiesa festiva, valore critico e virulenza politica del gioco/festa; impegno cristiano per una chiesa festiva e per un mondo festivo.

Particolarmente apprezzabile è la sintesi in cui l'Autore ha saputo correlare l'atteggiamento festivo con quello dell'impegno per la trasformazione del mondo: il regno di Dio è sì dentro di noi, ma come un germe, e noi

siamo sì salvati ma in speranza. Festeggiare come già compiuto quanto ancora è in fieri è, dal punto di vista cristiano, evasione dai termini reali della nostra situazione di uomini, così come tante feste possono significare fuga dalla realtà, rinuncia alla lotta, accettazione dello status quo, compensazione illusoria, « oppio del popolo ». La festa in senso cristiano è dunque prefigurazione, è anticipazione gioiosa di qualcosa di risolutivo che dovrà avvenire, che dovrà avvenire per iniziativa divina assecondata dal concorso attivo di tutti gli uomini. Caratterizzare in maniera propria quella che è la dimensione festiva del cristianesimo richiede un discernimento ed un equilibrio notevoli, poiché accentuando certi aspetti in maniera unilaterale si può facilmente falsare la visione d'assieme. Va dato atto all'Autore di aver saputo evitare le varie secche muovendosi con sicurezza in un pelago alquanto pericoloso e dandoci dell'intera questione una sintesi coerente.

F. L.

V. D'ASCENZI, F. FORTINI, T. LA ROCCA, M. VILLANI, E. ZIRONI: « PERCHE' "I CATTOLICI A SINISTRA" ». Rapporto di un'indagine condotta su scala regionale in Emilia-Romagna sullo spostamento politico a sinistra di giovani generazioni cattoliche negli anni 1955-1975, con presentazione di G. De Rita, S.E.I., Torino 1977.

Questa ricerca, una sintesi della quale era già stata comunicata nella IX Commissione (impegno politico dei cattolici) del Convegno su « Evangelizzazione e Promozione umana », rappresenta un primo importante contributo per l'analisi sociologica dei comportamenti collettivi nell'ambiente del cattolicesimo italiano organizzato. Il fatto che una ricerca di *collective behaviour* (p. 85) in tale ambiente sia stata realizzata con rigore metodologico altamente apprezzabile (cfr. i saggi di *E. Zironi*, pp. 37 ss. e *F. Fortini* pp. 59 ss.) proprio da parte di un'*équipe* composta prevalentemente anche se non esclusivamente (p. 32) di cattolici, rappresenta non soltanto un segno di vitalità culturale, ma anche un vero atto di coraggio.

Per valutare infatti quanto forti remore personali occorra superare quando si sottopone ad un'analisi scientifica un ambiente al quale si appartiene o si è emotivamente legati, può risultare istruttiva la contorta introduzione di Francesco Alberoni al noto saggio di N.J. Smelser, *Il comportamento collettivo* (Vallecchi, Firenze 1968, pp. 5 ss.), un vero esorcismo culturale tutto teso a prevenire l'inquietante possibilità di una lettura del messianismo rivoluzionario in termini di sociologia scientifica, avvertiti come intollerabilmente riduttivi.

Anche taluni limiti nell'interpretazione dei risultati dell'indagine presenti nei saggi di T. La Rocca (« Collocazione a sinistra dei cattolici », pp. 105 ss.) e di M. Villani (« Modalità e motivazioni dello spostamento a sinistra », pp. 77 ss.), e soprattutto in quello di V. D'Ascenzi *S.J.* (« Genesi della ricerca », pp. 13 ss.) dipendono esclusivamente dalla difficoltà di considerare le scelte politiche di un gruppo di cattolici come mero « oggetto » di osservazione scientifica.

Così si spiegano gli echi abbastanza ingenui della polemica sull'« imputazione » (p. 25) all'associazionismo cattolico oppure al partito cristiano della mancata costruzione in Italia di un vero cattolicesimo civile condiviso dalla società; nonché l'insufficiente approfondimento (nel saggio di M. Villani) del rapporto esistente tra il rifiuto da parte dei cattolici « a sinistra » della « tradizionale ideologia del cattolicesimo politico » (p. 86) e il rimprovero da essi mosso alla DC di non essere un partito « cristiano » (p. 99). Reciprocamente contraddittori sul piano logico, i due giudizi di valore sono però strettamente connessi nell'anamnesi individuale della maggior parte delle scelte di sinistra (esterne o anche interne all'ambito cattolico),

e durante il citato Convegno della CEI essi si sono tradotti nella proclamazione della fine dell'unità politica (e forse associativa) dei cattolici italiani, come riflesso del loro pluralismo sociale. Anche per questo l'indagine di D'Ascenzi e Fortini avrebbe forse potuto offrire qualche elemento in più su un punto di così grande rilievo.

L'orizzonte dei ricercatori è del resto così delimitato dal D'Ascenzi (p. 25):

« Da una parte la formazione impartita nell'associazionismo cattolico creava gli stimoli agli ideali evangelici, alla ricerca di giustizia, di carità e di solidarietà con i poveri e gli oppressi; creava gli stimoli ad imitare costantemente le scelte operate da Cristo. Dall'altra non formulava progetti politici, economici e culturali adeguati a tradurre efficacemente nella prassi gli stimoli e gli ideali proposti. Si dirà che questo non era il compito precipuo d'una associazione cattolica intesa a formare le coscienze e non a riformare le strutture... Ma il problema allora si sposta in quegli strumenti *(sic)* che furono appunto gli uomini e i quadri dirigenti che dopo il 18 aprile 1948 erano forniti dalle file prevalentemente cattoliche. A questo punto l'imputazione rimbalzerebbe al partito nel quale confluirono i cattolici ».

Il cattolicesimo cui si fa riferimento nell'indagine, dunque, non è la fede religiosa: l'implicita accentuazione della sua funzione « ideologica » — mistificatoria e/o di identificazione sociale e mobilitazione politica — indica chiaramente che i ricercatori intendevano limitare la propria analisi a quella che Benedetto Croce definiva una delle « religioni civili » d'Italia accanto a liberalismo e socialismo.

Coerentemente con questa implicita premessa, l'indagine assume come criterio di identificazione dei soggetti « cattolici » non già il battesimo o la frequenza dei sacramenti, e tanto meno l'effettiva esperienza di fede — fatti propriamente personali, ancorché vissuti nell'*ecclesia* — bensì esclusivamente l'« appartenenza » o la « formazione » ricevuta nelle associazioni cattoliche. Per poter rispondere al questionario era infatti necessario « aver fatto parte di una associazione cattolica o ambiente ecclesiastico in modo continuativo » (p. 43).

Questo privilegiamento degli aspetti collettivi della scelta a sinistra sui processi intellettuali che vi abbiano eventualmente presieduto, è del resto accentuata dalle tre ulteriori delimitazioni dell'oggetto della ricerca.

Anzitutto, la scelta « a sinistra » è stata fatta coincidere con quella politico-partitica, omettendo di esaminarne i *feed-backs* sulle associazioni e sui gruppi di appartenenza dei soggetti, e limitando l'esame delle retroazioni personali al problema della « compatibilità » tra fede e scelta di sinistra — comportante del resto, nella maggior parte dei casi, un basso grado di emotività (cfr. pp. 130 ss.).

In secondo luogo la ricerca è stata limitata esclusivamente agli individui, omettendone il comportamento delle associazioni cattoliche stesse (sia a livello locale che a livello regionale) e dei gruppi intermedi (amici, famiglie, parrocchie, ambienti di lavoro e di studio, ecc.) il cui ruolo nelle scelte individuali non viene minimamente precisato. Di conseguenza sono state eliminate proprio tutte le variabili « politiche » o comunque ispirate a logiche associative suscettibili di essere ricondotte a decisioni di opportunità politica.

Infine i ricercatori, prendendo in esame esclusivamente i soggetti compresi tra i 20 ed i 40 anni di età (classi 1955-1935), hanno inteso circoscrivere al « sessantotto » e ai suoi postumi l'analisi della scelta cattolica a sinistra.

Restano dunque fuori di quest'ambito esperienze come quella della « sinistra cristiana » e della « sinistra cattolica » (Dossetti, La Pira, Lazzati) che « non avevano mai preso in considerazione l'ideologia marxista (almeno come fenomeno di movimento consistente) e conservavano una loro propria matrice ideologica cristiana » (p. 17). In queste ultime, la scelta di sinistra partiva da un impulso *interno* alla propria matrice religiosa e socioculturale, un atto che si poneva dunque nel segno della continuità personale; la « scelta » post-sessantottesca,

al contrario, si orienta verso un punto di riferimento *esterno*, scarsamente conosciuto (cfr. pp. 129 ss.: « sono pochi quelli che hanno studiato e approfondito il marxismo, come rivelano le interviste aperte »), la cui attrattiva fondamentale sembra consistere nell' alterità, vista sia come « solidità istituzionale, garanzia di continuità con la tradizione, di efficienza e di ordine » (p. 125) sia come liberazione dal « peso psicologico e morale dell'anticomunismo » e dalla rigidità delle istituzioni cattoliche (p. 123).

Di tutte queste delimitazioni del campo della ricerca, solo l'ultima — quella temporale — è menzionata esplicitamente (pp. 16-17), mentre si avverte il lettore che « l'esame dello spaccato di chi ha scelto a sinistra, trascurando coloro che hanno fatto altre scelte o hanno perseverato negli orientamenti politici precedenti, può essere giudicato un limite alla ricerca in oggetto » (p. 19).

Fra i dati più interessanti esposti nelle 39 tabelle (pp. 159-185) — tutte meritevoli però di un'attenta analisi — ci limitiamo a segnalare i seguenti. La collocazione sociale — in parte già prefigurata dalla stessa formulazione del questionario (pp. 50-55), dalla composizione del campione (pp. 43-44) e dal fatto che solo 592 dei 2.006 intervistati hanno compilato il questionario (p. 45) — mostra per lo più una piccola borghesia intellettuale (p. 87), di origine rurale, emarginata dal processo produttivo (p. 88) e tendenzialmente sovrastrutturale (cfr. tabb. 3-7 pp. 160-162). Solo il 28,7% aveva una collocazione politica prima del passaggio a sinistra (28,5% nella DC e 0,2% nel PRI) contro il 40,7% dei genitori collocati politicamente (14,2% a sinistra, 25% al centro, 1,5% a destra) (cfr. tab. A p. 110 e tabb. 8-9 p. 163). Tra le associazioni cattoliche, frequentate, il 33,5% apparteneva all'AC, il 14,6% alle Acli, l'11,6% ai collegi ecclesiastici, il 10,6% agli *Scouts*, il 5,5% alla FUCI, il 5,6% ai gruppi spontanei, il 18,7% ad altre associazioni. Il 35,7% vi aveva avuto cariche (il 13,9% come dirigenti) (tabb. 10-12 pp. 164-166). Su 316 casi, 269 erano stati iscritti a 2 associazioni, 47 a più di due associazioni. Inoltre, dei 126 iscritti alle Acli soltanto 8 erano passati ad altre associazioni, mentre sui 288 dell'AC ben 163 avevano aderito ad altre associazioni (60 alle Acli, 48 ad « altre associazioni », 20 alla FUCI, 16 agli *Scouts*). Percentuali di spostamento tra il 50 ed il 40% avevano riguardato poi collegi ecclesiastici, *Scouts* e FUCI (in maggioranza verso le ACLI), mentre maggior stabilità avevano registrato le adesioni ai gruppi spontanei e alle « altre associazioni » (cfr. tabb. 19 p. 171 e 10 p. 164). Quanto all'esperienza vissuta nelle associazioni il giudizio era « positivo » per il 26,5% (per il 41% era positivo il ricordo degli educatori cattolici), « negativo » per il 16,7% (26% se riferito agli educatori), più articolato nel resto dei casi (tab. 13 p. 166). Il 27,8% negava alle associazioni cattoliche la « sensibilità per i problemi sociali », il 59,8% l'idoneità alla « formazione di coscienza politica », il 63,6% la « comprensione di una visione socio-politica diversa », mentre il 70,6% vi riscontrava « ostacoli di natura ideologica » (tab. 15 p. 168): questi giudizi erano parzialmente attenuati per le ACLI e, subordinatamente, per i gruppi spontanei e la FUCI, mentre erano aggravati per l'AC e soprattutto per i collegi ecclesiastici (tab. 16, p. 169). Tuttavia le esperienze negative sono state determinanti per la scelta successiva a sinistra solo per il 13,9% mentre il 20,6% ha maturato l' attuale visione socio-politica negli ambienti cattolici e il 44,8% sia dentro che fuori di essi (tabb. 17-18, p. 170). Solo il 20,8% non ha vissuto nelle associazioni « autentiche esperienze religiose »; il 34,2% vi ha trovato « vita comunitaria », il 17,4% « rapporti umani », l'11,7 « impegno sociale »; il 26,1% « integralismo », il 19,6% « autoritarismo », il 15,5% « moralismo » (tab. 34 p. 183). Col passaggio a sinistra la « crisi di fede » ha colpito soltanto il 13,3% dei casi (tab. 35 p. 183); solo il 19,8% ritiene « necessario » abbandonare le associazioni passando a sinistra (tabb. 36-37 p. 184) mentre il 67% ha conservato « rapporti di amicizia » con gli altri membri che non ne hanno condiviso le scelte politiche (tab. 38, p. 185).

Quanto alla relazione tra i vari tipi di associazionismo cattolico e i vari tipi di sinistra prescelti, l'opzione per il PSI (15%), per il PCI (31%) e per la sinistra « generica » (11%) è prevalente nei gruppi spontanei (63,2%), nell'AC (59%) e nelle ACLI (58%): i socialisti vantano i maggiori punti di forza nei collegi ecclesiastici (24%), nelle ACLI e nei gruppi spontanei (22 per cento), mentre PDUP (32%) e sinistra extraparlamentare (11%) sono forti soprattutto nelle « altre associazioni » (49,3%), tra gli *Scouts* (47%) e nella FUCI (45,7%) (tab. 30, p. 179).

Ad un livello lievemente superiore di approfondimento, l'indagine si è proposta anche di registrare le modalità della scelta. Quest'ultima è avvenuta soprattutto attraverso esperienze attive politico-sindacali e solo in misura inferiore attraverso esperienze culturali o con l'aiuto di marxisti militanti (tab. 20, p. 172). Ha in genere comportato tempi superiori a un anno (tab. 21 p. 172) ed è avvenuta negli anni 1968-1972 per la maggior parte dei casi (tab. 22 p. 173). Tra le motivazioni addotte spiccano il « legame della chiesa con le forze conservatrici », la « necessità di cambiare direzione politica » (evidentemente a livello nazionale, perché l'Emilia-Romagna è una regione « rossa »), la necessità di « attuare il Vangelo dei Poveri nella prassi politica ». Minima invece è l'incidenza quantitativa delle motivazioni culturalmente più filtrate e personali (« autonomia in campo morale e privato », « incompatibilità fra lotta di classe e ideologia cattolica ») (Cfr. tab. 14 p. 167). Solo 103 su 592 casi hanno assunto cariche nei partiti di sinistra (ma il 22% ha raggiunto quelle regionali e provinciali): il fenomeno è divenuto più consistente nel 1974 (tabb. 26-27, pp. 176-177). Inoltre il 43% soltanto si è iscritto ad un partito (mentre il 29% era iscritto precedentemente alla DC o al PRI). Il PCI e il PSI hanno avuto più iscritti che simpatizzanti, mentre PDUP ed extraparlamentari più simpatizzanti che iscritti (tab. 28 p. 177). Il 75% è stato accolto « con piena fiducia » nei partiti di sinistra, e solo il 4% con « sospetto » (tab. 32 p. 181). Nel cambiamento gli intervistati hanno riscontrato maggiore « confronto con realtà socio-economiche » (82%), « impegno culturale » (72%), « possibilità d'azione » (49%), « libertà di idee e dibattito democratico » (45%), minore « tempo libero » (62%) e « vita tranquilla » (54%), mentre il 61% ha giudicato uguale la « sicurezza economica » e il 50% il « prestigio sociale ».

In linea di prima approssimazione ad una più compiuta analisi motivazionale delle ragioni addotte per spiegare (o « giustificare ») il passaggio a sinistra, due elementi sembrano dunque spiccare maggiormente. Il primo è costituito dalla crisi di appartenenza e di identità socioculturale dei soggetti, su cui richiama l'attenzione anche T. La Rocca (pp. 135 ss.), che si accompagna di solito con uno stato di insoddisfazione dal quale appunto si cerca di uscire mediante la scelta di sinistra. Quest'ultima rappresenta dunque il superamento (è presto per poter dire quanto appagante, malgrado gli « entusiasmi » dimostrati per gli ambienti politici di arrivo, cfr. tab. 33 p. 182) della contraddizione tra vita quotidiana e Super-io « evangelico ». Siamo pertanto ancora all'interno di una prospettiva individualistica (si pensi alla matrice piccolo-borghese del campione) dell'« impegno » politico, del quale è avvertita soprattutto la valenza terapeutica: non si dimentichi, del resto, che si tratta esclusivamente di soggetti già rivelatisi bisognosi dell'intermediazione associazionista tra la propria persona da un lato e la società civile e la comunità ecclesiale dall'altro.

Il secondo elemento è rappresentato dal ruolo dell'ideologia pauperistica nelle « motivazioni » addotte per il passaggio al campo dell'ex-« avversario », il che rafforza il sospetto, sempre legittimo nelle « conversioni » collettive, di trovarsi in presenza di fenomeni depressivo-punitivi. Colpisce che l'11,7% dei soggetti ricolleghi al proprio passaggio a sinistra una diminuzione della « sicurezza economica » (2,4% « aumento », 61,3% « nessuna variazione », 24,7% « non so ») (cfr. tab. 33, p. 182), il che, in una regione come l'Emilia-Romagna può legittimare il dubbio che si tratti di una tenden-

ziosa esagerazione « eroicizzante ».

Tutti questi dati e gli elementi comportamentali e motivazionali ricavabili dalla loro analisi, non consentono però ancora di rispondere pienamente all'interrogativo del titolo della ricerca, *Perché « i cattolici a sinistra »*. Per la comprensione delle cause di questo fenomeno bisogna far riferimento a molte altre variabili oltre a quelle descritte dall'analisi del comportamento collettivo dei giovani cattolici militanti dell'Emilia-Romagna. Un'eccessiva impazienza ha spinto alcuni ricercatori (come T. La Rocca) a confondere le cause con le motivazioni addotte dagli intervistati, e altri (come V. D'Ascenzi) a ritenere inverate dalla propria indagine sociologica altre spiegazioni assunte un po' aprioristicamente come « ipotesi di lavoro » (pp. 26 ss.). Si tratta però di pecche che nulla tolgono all'importanza della ricerca, che getta finalmente luce su una delle variabili dell'evoluzione socioculturale e politica dei cattolici italiani — quella comportamentale — finora erroneamente trascurata.

V. I.

DANIELE MENOZZI: « "PHILOSOPHES" ET "CHRETIENS ECLAIRES" » - Paideia editr., Brescia 1976, pp. 425.

L'opera analizza il pensiero e l'azione politica di un protagonista della storia rivoluzionaria francese — il Mirabeau — e di un personaggio non del tutto secondario, l'abate Lamourette.

Per la verità l'accostamento tra i due — per quanto giustificato dalla cronaca e da una storiografia che vide sempre nel Lamourette una creatura del Mirabeau — non era in definitiva essenziale, tant'è vero che l'aspetto veramente centrale del lavoro è rivolto all'analisi delle tormentate e singolari vicende del Lamourette di fronte agli eventi rivoluzionari. Precisiamone i motivi.

Sino all'estate del 1789 il Lamourette, che a quel tempo era cappellano presso l'abbazia di un sobborgo di Parigi, aveva acquistato una certa notorietà per talune pubblicazioni che affrontavano il tema dei rapporti tra religione cristiana e filosofia (cioè le tesi illuministiche). In esse era già possibile scorgere una sensibile trasformazione del suo pensiero: « partito da una moralistica analisi delle posizioni dei philosophes, si era poi confrontato attraverso l'esame reale dei loro testi con gli atteggiamenti politici dell'ala più radicale del movimento ed aveva espresso solo nei confronti di questi una netta ripulsa, offrendo invece alle componenti interessate ad un parziale miglioramento della compagine sociale, la collaborazione del Clero. Ed egli mostrava di essere anche disposto a pagare un certo prezzo per questo lavoro comune: purché depurati da ogni contesto rivoluzionario, i programmi di riforma ecclesiastica avrebbero trovato comprensione all'interno dello stesso mondo ecclesiastico » (p. 130-31). Il Lamourette non precisava quali fossero i limiti entro i quali fosse possibile una « reformatio ecclesiae » tale da facilitare l'incontro con la cultura del tempo, ma anche dai suoi atteggiamenti successivi è possibile tentare di farlo.

Alla tradizionale alleanza Trono-Altare, caratteristica dell'ancien régime, egli aveva sostituito progressivamente un rapporto analogo ma diversamente fondato, tra Stato-società-religione: i suoi sforzi, sino alla estate del 1789, erano tesi a mostrare come una religione purificata non solo non fosse in contrasto con gli interessi terreni dell'uomo che tanto attiravano l'attenzione e gli sforzi dei philosophes (si noti che nel 1788 Lamourette pubblicava un'opera dal titolo « Les délices de la religion, ou le pouvoir de l' Evangile pour nous rendre heureux »), ma addirittura fosse un indispensabile elemento di compattezza della compagine sociale.

Quest'ultimo concetto — la cui novità era costituita dall'uso in senso progressista — rende ragione del consenso che le tesi del Lamourette avevano incontrato nell'ala moderata della rivoluzione; una Chiesa che si ri-

scattava dei suoi trascorsi assolutistici abbandonando le ricchezze possedute, ponendosi al servizio del nuovo regime costituzionale e facendo opera di stabilizzazione di contro ai programmi più radicali, offriva ovviamente alla borghesia ancora in lotta e ai suoi rappresentanti delle eccezionali risorse.

E' pienamente comprensibile dunque che Mirabeau (e i girondini dopo di lui), politicamente assai spregiudicato e profondamente agnostico, abbia colto delle analogie tra la sua linea tesa al consolidamento del regime monarchico-costituzionale (1790-91) e i risvolti politici di indirizzo moderato dell'abate. Infatti le maggiori concessioni del Lamourette alle spinte rivoluzionarie avvenivano su un punto — il potere ecclesiastico — che risultava il solo su cui Mirabeau era disposto a qualsiasi soluzione. La collaborazione con il Lamourette — al di là dell'amicizia che poté stabilirsi fra i due — volle essere il primo approccio di una più ampia alleanza con il Clero costituzionale che recasse suffragi ai suoi disegni politici di stabilizzazione. Ma l'interesse dell'abate non si limitava ai risvolti politici immediati; il tema di fondo per lui era la riforma della Chiesa, riforma che la sollevasse dall'abbattimento e dalla crisi in cui versava nella seconda metà del '700 e che favorisse un recupero del mondo della cultura. Egli distingueva nella Chiesa un duplice ordine di funzioni: la prima, essenziale, concernente la materia spirituale; la seconda riguardante l'organizzazione e la disciplina esteriore. Di quest'ultima, secondo il Lamourette (che in seguito alla costituzione civile del Clero era stato eletto, con l'appoggio del Mirabeau, vescovo di Lione) erano titolari la comunità dei fedeli e — coincidendo questa nello stato cristiano con la comunità politica — il governo civile. Ne conseguiva la legittimità, secondo la tesi menzionata, dei poteri arrogatisi in proposito dall'Assemblea nazionale costituente.

Come si vede, il Lamourette manteneva ben ferma la configurazione tradizionale del cattolicesimo come religione di stato e dai banchi della Legislativa di cui era stato eletto deputato non mancò d'intervenire contro le tendenze montagnarde che puntavano alla laicizzazione dello Stato. Deboli erano però le sue argomentazioni: la prima, tattica, faceva leva sul giovamento che avrebbero tratto le forze controrivoluzionarie da un progetto che per tanti versi contrastava con i sentimenti popolari; la seconda riprendeva il tema del necessario consenso che una religione purificata e riportata alle norme evangeliche doveva ottenere, talché solo gli empi e gli atei a suo parere potevano disconoscere i vantaggi che essa offriva alla pace sociale.

L'Autore, nel corso dell'opera, pone nel dovuto rilievo come dal punto di vista sociale-politico tale concezione — che si preoccupava di assicurare stabilità al nuovo regime borghese legittimando le sue istituzioni economiche e parlamentari — si ponesse oggettivamente nell'alveo delle tendenze politiche moderate. Non sorprende per conseguenza che in seguito alla radicalizzazione della lotta verso il termine dell'Assemblea Legislativa, egli abbia preferito non presentarsi per le elezioni della Convenzione. Ciononostante, la complessa situazione della provincia lionese e i suoi interventi a favore della rivolta federalista, non gli permetteranno di sopravvivere al Terrore.

In sintesi il tentativo del Lamourette di adeguare la religione cristiana alle esigenze che il mondo della cultura aveva sollevato e che a suo avviso si erano incarnate nelle nuove istituzioni politiche, è stato caratterizzato da questi principi: 1) Il vero cristiano come perfetto cittadino; 2) Distinzione nell'ambito della Chiesa tra governo spirituale e organizzativo-disciplinare; 3) Cristianesimo come religione di stato; 4) Recupero conseguente di tutte quelle correnti culturali e politiche progressiste non radicali che non rifiutassero a priori un'alleanza con la Chiesa. Ci sono, come si vede, analogie e differenze per rispetto al « cristianesimo sociale » del secolo successivo; la grossa novità dei cattolici liberali consisterà nell'accettazione del principio della laicità dello Stato, ma

questa sarà anche una conseguenza del fallimento della linea Lamourette (linea del tutto marginale nella stessa Chiesa gallicana).

L'opera del Menozzi — di cui ho sintetizzato ciò che mi è parso di maggiore interesse — analizza a fondo i momenti più significativi dell'impegno culturale e politico dell'abate, con costante riferimento, come si è detto, al Mirabeau (sino alla morte di questi, avvenuta nei primi mesi del 1791): in un certo senso essa ripropone dal punto di vista dell'atteggiamento culturale e politico di questi due protagonisti, una particolare rilettura degli eventi francesi. Abbondanti i riferimenti storici e storiografici; anche le numerose citazioni in originale, non sempre indispensabili, trovano la loro giustificazione nell'impossibilità per il lettore, di accedere alla fonte.

Nella premessa l'Autore insiste sull'attualità del Lamourette per aver percorso, pur senza successo, una via di accordo con la « filosofia »; è esplicito il riferimento all'attuale situazione politico-culturale italiana e in un certo senso mondiale. E' un invito al cristiano d'oggi perché non rinunci, pregiudizialmente, alle collaborazioni che la storia gli propone. E' fuor di dubbio che le vicende dei rapporti fra Stato e Chiesa del secolo scorso e della prima metà del '900 abbiano dato ragione al Lamourette più che non ai suoi avversari. E' pure possibile che il prevalere di una linea più conservatrice possa portare in un prossimo futuro a disertare un altro cruciale appuntamento con la storia e imponga successivamente lunghi e tortuosi recuperi.

Resta però il fatto che l'interpretazione politica del messaggio evangelico, la confusione tra cristiano e cittadino e la pretesa derivazione dal primo termine di particolari indirizzi per il secondo, dovrebbe provocare oggi legittime perplessità, indipendentemente dal valore e dal carattere progressivo o meno delle tesi dedotte. E questa conclusione non è estranea ad una lettura sufficientemente meditata dell'opera.

S. S.

PIETRO ZOVATTO: « IL MONACHESIMO BENEDETTINO DEL FRIULI » - (Introduzione e repertorio) - Quarto d'Altino (VE), Pier Luigi Rebellato, 1977, pp. 182, ill.

Sul fenomeno storico benedettino nella regione del Friuli mancava ancora un'opera organica e capace di presentare un primo tentativo di sintesi. Nelle opere di Pio Paschini o di G. C. Menis si trovano cenni sparsi o diffusi capitoli; oppure nei grandi eruditi del settecento, come il Liruti o il Cortenovis, non mancano ricordi delle antiche abbazie. Con questa ricerca, divisa in due parti una introduttiva e una di schede per ogni monastero, si può affermare ci sia una premessa utile allo studioso per ulteriori approfondimenti e come base di dati e di orientamenti propedeutici.

Si inizia con il monachesimo prebenedettino paleocristiano, del IV sec., quando S. Valeriano e poi S. Cromazio istituirono e fecero prosperare il « Seminarium Aquileiense », un istituto ecclesiastico d'alta cultura ove passarono personalità di primo piano come Rufino, S. Gerolamo e ove si formarono i futuri vescovi del paleocristianesimo della « Venetia et Histria ». Con l'abbazia di Sesto al Reghena, nell'VIII sec., con S. Michele di Cervignano, S. Maria di Salt, S. Maria in Valle di Cividale ha inizio la grande stagione monastica longobarda, seguita da quella carolingia e ottomana. Il movimento benedettino friulano seguì, poi, la parabola di quello generale.

I figli di S. Benedetto lasciarono al Friuli una ricca eredità di arte, di tradizioni agiografiche, di cultura. Nei secoli di maggior splendore le strutture portanti della società erano d'origine benedettina.

Attualmente non esiste nessun monastero benedettino in Friuli. Il monachesimo si estinse più per estenuazione interiore che per la violenza delle soppressioni esterne; e soprattutto per il vento razionalistico del riformismo settecentesco ostile ad una concezione della esistenza contemplativa e della operosità religiosa.

M. T.

POSTILLE

CATTOLICESIMO ED ECUMENISMO — *Non sono state a sufficienza sottolineate le dichiarazioni del Santo Padre, nell'udienza generale di mercoledì 18 gennaio u.s. Il Papa, parlando della preghiera per l'unità dei cristiani, ha detto: « Le difficoltà per ricomporre una vera fusione unitaria fra le diverse denominazioni cristiane sono tali da paralizzare ogni umana speranza che essa possa storicamente realizzarsi. Le rotture avvenute si sono ossificate, solidificate, organizzate in modo da qualificare come utopistico ogni tentativo di ricostruire alle dipendenze del capo, che è Cristo, un corpo, come scrive s. Paolo, bene compaginato e connesso...*

« Il problema dell'unità fra i cristiani sembra poi insolubile anche per il fatto che si tratta di vera unità; non si può su questa sacrosanta unità che si esemplifica sull'unità ineffabile del Padre celeste con il Figlio divino ammettere qualsiasi abusiva interpretazione pluralistica... E questa esigenza, confrontata con le condizioni concrete e storiche delle varie frazioni di fedeli aderenti alle varie denominazioni cristiane, sembra scoraggiare ogni speranza ecumenica ».

Non è chi non scorga il significato di questo testo. Esso indica ciò che in questa rivista avevamo segnalato più volte: cioè, che il dialogo ecumenico è valso, sì, a sgombrare pregiudizi, a togliere opinioni errate che erano correnti. almeno a livello di opinione diffusa. E' valso certo a far riconoscere quanto siano profondi ed autentici gli elementi di unità tra le varie confessioni cristiane. Tuttavia, si è alla fine scontrato con la realtà dello scisma e dell'eresia, che erano là, visibili e presenti.

Né il Filioque *né la fede fiduciale, prese separatamente, potrebbero giustificare lo scisma d'oriente e l'eresia d'occidente: ma l'eresia e lo scisma possono rendere il* Filioque *e la fede fiduciale muri impenetrabili, che manifestano la divisione ecclesiale. Non a caso il segno dell'unità storica della Chiesa, la successione del primato petrino nel primato papale, è il punto di crisi di ogni dialogo: con gli ortodossi bizantino-slavi, con i luterani, con i riformati. Il dialogo ecumenico, come dialogo teologico, è stato, in quanto mezzo di unione ecclesiale, un mezzo inadatto. Abbiamo molte volte, su queste colonne, criticato l'evidente equivocità con cui dei teologi (anche vescovi cattolici) sottoscrivevano delle formule di concordia che non concordavano nulla e rivelavano, proprio nel velarla, la divisione nella fede.*

Questo ecumenismo d'equivoco ha legittimato l'ecumenismo « selvag-

gio»: che in realtà non nasceva da un aumento di fede, ma piuttosto da una indifferenza alla fede. Quel che contava per i «selvaggi», erano la prassi, l'efficacia, la storia: essere uniti per essere efficaci, questa l'ideologia secolaristica ed umanitaria dell'intercomunione attorno a un «tavolino». Il luogo cattolico dell'ecumenismo è la preghiera per l'unità dei cristiani. Qui il Papa lo situa. La storia, egli afferma, non può tornare indietro: «La preghiera per l'unità — egli ha detto — è, vista contro luce, una confessione di impossibilità nostra a conseguire con soli mezzi umani lo scopo che ci si prefigge... Che cosa non può ottenere la preghiera? Qui è la segreta speranza per la ricomposizione dell'unità fra i cristiani».

L'unità va dunque cercata nella preghiera per l'unità, fatta anche insieme ai fratelli separati, nel comune impegno in attività comuni. Ma va fatto salvo il principio del primato della cattolicità sull'ecumenismo. *Il cattolico deve, nei rapporti con i cristiani separati, mettere in primo luogo innanzi la sua fede: la Chiesa cattolica, in comunione al Papa di Roma, è la Chiesa di Cristo. Questa è la verità che deve essere primariamente professata: se non lo è, l'ecumenismo che ne segue nasce dallo spirito di divisione, dallo spirito del secolo e del mondo, non dallo Spirito di Dio, che solo è Spirito di unità.*

Di questo linguaggio che con vigore mette l'accento sulla cattolicità, il Santo Padre ha dato nuovo esempio nel discorso fatto la domenica successiva in cui egli ha posto come «cardine dell'unità e quindi come primo dovere ecumenico, quello di ravvivare il nostro senso religioso, la nostra fede, la nostra adesione alla Chiesa cattolica, alla quale abbiamo l'onore di appartenere».

Speriamo che ora quando i limiti dell'ecumenismo dei dialoghi teologici sono stati sottolineati sulla base di una lunga esperienza, torni nei fedeli più spirituale ed autentico il sentimento di gioia nella appartenenza all'unica Chiesa del Signore, la Chiesa cattolica.

Ci sia consentita un'ultima parola. Di tutti i dialoghi ecumenici, ve n'è stato uno, che non esitiamo a definire il peggiore: quello con gli anglicani. Qui il regno dell'equivoco è stato facile perché nessuna comunità cristiana pratica una teologia più «equivoca» della comunità anglicana. Essa può sottoscrivere tranquillamente dichiarazioni contraddittorie e rimanere se stessa. Non è un caso, che il segno definitivo della crisi dell'ecumenismo dei teologi sia stata la disposizione anglicana a «ordinare» le donne. Per la Chiesa cattolica, gli ordini anglicani sono utterly void*: tuttavia l'orientamento anglicano mostra chiaramente la volontà di non tenere in conto l'esigenza di unità con la Chiesa cattolica.*

Le parole del Papa saranno, lo speriamo, accolte con fedeltà da tutti i cattolici: ma, in ogni caso, esse dicono chiaramente quale è la posizione cattolica, e pongono fine a ogni parvenza di legittimità di un ecumenismo spurio.

[Gianni Baget-Bozzo]

LA VOCE « TEOLOGIA » NEL « NUOVO DIZIONARIO DI TEOLOGIA » — *Il padre Cipriano Vagaggini ha steso la voce* Teologia *per il* Nuovo Dizionario di Teologia *(Edizioni Paoline 1977, pp. 1915).*

La voce è assai estesa (pp. 1598-1711), rispetto alle altre voci del Dizionario, anche se, in genere, i curatori, Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, hanno giustamente scelto di concentrare l'attenzione su alcune voci strategiche, piuttosto che mirare ad una completezza formale. La voce Teologia è considerata dai curatori un testo programmatico, quasi una « introduzione » a tutto il « Dizionario » (p. 7).

La voce è costruita con un metodo in parte dogmatico e in parte storiografico, illustra i concetti chiave e segue poi i modelli teologici nel loro sviluppo storico, sino a determinare una ipotesi di struttura di un modello teologico che possa interpretare e ordinare la problematica teologica attuale.

Il Vagaggini parte da una ipotesi che non è formalizzata, anche se appare molte volte nel testo: cioè che il modello di costruzione della teologia debba essere fondato in modo tale che la teologia possa essere di fatto considerata una scienza al medesimo titolo delle altre scienze. Il rapporto del soggetto conoscente rispetto all'oggetto proprio della teologia non è in ultima analisi diverso dal rapporto del conoscente rispetto a qualsiasi altro ordine di realtà. La teologia, dal punto di vista epistemologico, risulta dunque, logicamente, una specie di uno schema generale. D'altro lato, il Vagaggini è ben conscio che l'oggetto della teologia, essendo lo stesso della fede, è tale da trascendere ogni tipo di conoscenza.

Egli tende così a stabilire un concetto di conoscenza tale che la realtà sia sempre qualificabile come ulteriore rispetto ad ogni affermazione che si fa su di essa.

Esiste un modello conoscitivo che il Vagaggini definisce come "gnosi". Questo modello conoscitivo esiste, diverso dal modello aristotelico di scienza, da cui derivano poi, sia pure in contrasto, le moderne scienze della natura e dell'uomo e ha come suo « aspetto formale... un certo ideale o modello di sapere totalizzante, in rapporto all'ultima beatitudine, perfezione, salvezza dell'uomo» (p. 1609). La "gnosi" esiste in tutte le culture: sembrerebbe anzi che costituisca l'ultimo fondamento di ognuna di esse, salvo la cultura scientifico-tecnologica moderna. Della "gnosi", il Vagaggini descrive le caratteristiche generali che si determinano poi in ognuno dei soggetti storici (le culture) in cui essa si manifesta. La "gnosi" «si preoccupa del problema della beatitudine dell'uomo», «non è una pura conoscenza concettuale», «è un atteggiamento totalizzante e religioso», «integra la conoscenza razionale» in un più vasto fine esistenziale storico e religioso, « tende ad una visione totalizzante di carattere simultaneamente religioso, etico, storico, ontologico, antropologico, cosmologico», «è ritenuta comunicata agli uomini per rivelazione», «l'aspetto intuitivo, sperimentale, vitale e... mistico è accentuato », nella sua realizzazione « è ritenuta di somma importanza la "tradizione" da un maestro o da una fila di maestri», « pre-

suppone nell'uomo l'armonia di tutta la vita morale e pratica», «si estrinseca naturalmente nell'inno religioso ammirativo», la sua espressione «non è puramente logica, raziocinativa, distaccata, ma... tende all'aforisma, alla esortazione, alla poesia, alla lirica», «le è connaturale il linguaggio simbolico» (pp. 1609-1610 passim*). La conoscenza "gnostica" è dunque una forma di conoscenza ben specifica, al di fuori della quale sta, sola, la scienza aristotelica ed i suoi derivati.*

Vagaggini vede in Aristotele quel punto di rottura nella storia della conoscenza che Nietzsche pone in Socrate, ma si iscrive in quel tipo di contrapposizione tra mito e scienza che compare in occidente con Nietzsche.

Sia la religione del Vecchio Testamento che quella del Nuovo Testamento si iscrivono, per Vagaggini, come specie nel genere, nella "gnosi": «nei diversi gruppi di "gnosi" l'ideale comune del sapere sopra delineato, prende ogni volta note proprie, anzitutto per il diverso contenuto per così dire dogmatico in cui il predetto ideale si concretizza. Qui consideriamo la corrente cristiana ortodossa tenendo conto delle sue radici ebraiche» (p. 1611).

L'opzione fondamentale, per dir così, sul piano culturale, è compiuta. E' già prevedibile lo schema storiografico che Vagaggini adotterà: la teologia cristiana ha un punto di crisi nella adozione del concetto aristotelico di scienza, quindi nella sua forma scolastica: la crisi presente è la catarsi del tipo di teologia scientifica, e quindi tende a ristabilire, in forme nuove, il modello «gnostico-sapienziale». Per fondare tale ritorno, Vagaggini tenta una riformulazione di una norma generale della conoscenza, tale che il modello «gnostico-sapienziale» rappresenti quello che interpreta universalmente la forma stessa del conoscere umano.

Vagaggini tenta così una visione globale dell'uomo che giustifichi tale pretesa della conoscenza «gnostico-sapienziale». La teologia «nella ricerca di un modulo che convenga ai suoi bisogni odierni», comprende che essi «rimandano in ultima analisi, alla struttura multipolare e, da ultimo, bipolare, ...dello stesso spirito umano: ossia rimandano al mistero. Questo mistero, o struttura multi-bipolare dell'essere e dell'agire l'uomo non può che constatarlo in tutte le sue ricerche a tutti i livelli: sia delle scienze storiche ed empiriche, sia della filosofia, sia, ancor molto di più, della fede e della teologia. Ma egli è incapace di risolverlo concettualmente in un unico principio superiore in cui penetri assolutamente la semplicità spiegatrice e vanificatrice dell'universale bipolarismo, sciogliendo così l'enigma che da ultimo tutto avvolge» (p. 1655). Vagaggini dunque ha raggiunto una formula che riguarda l'ontologia dello spirito (e dunque l'ontologia in sé): «la struttura bi-polare dell'essere» che esclude ogni risoluzione unitaria del conoscere e fa di ogni conoscenza una unilateralità cosciente, incapace di cogliere che un lato della bipolarità, un «polo» soltanto. La conoscenza della antinomia è l'enunciazione del mistero (cioè della inconoscibilità) dell'essere: ciò appunto fonda il primato del simbolo e del mito sulla scienza. Ma il

Vagaggini vuole mostrare che la struttura bipolare (e dunque la unilateralità necessaria) è il mistero inevitabile che pesa anche sulle scienze.

Per lui, « questa antinomia-mistero si riflette necessariamente a tutti i livelli dell'essere. L'uomo, nel migliore dei casi, constaterà i dati di fatto e le loro connessioni causali: nel migliore dei casi, ogni livello di ricerca rimanda la questione e la "soluzione" del mistero da esso riscontrato ad una scienza di livello superiore: la storia delle formazioni fisiche, chimiche, alla fisica ed alla chimica teoretica; la storia umana alle scienze umane (psicologia, sociologia, politica, ecc.) ». Ma anche le scienze più generali non hanno altro compito che « quello di indicare gli ultimi termini medesimi a noi riscontrabili di tale mistero: farne vedere i dati e le formulazioni al di là delle quali non è possibile andare. Così alle scienze, la realtà si presenta come un monte di sconfinata altezza la cui cima... è sempre avvolta nella nube della divinità imperscrutabile ad ogni occhio creato » (p. 1658). Una tale fenomenologia delle presenti epistemologie scientifiche non può che lasciare ammirati: il Vagaggini ha introdotto, con una sicurezza che suscita ammirazione, la forma « gnostico-sapienziale » all'interno delle forme di pensiero scientifico, ricavandone l'affermazione che gli scienziati contemporanei ricercano in un clima di docta ignorantia. *Non si può che rimanere pensosi innanzi a tale tesi. E' vero che il modello di conoscenza scientifica si fonda sempre su di una prelimitazione dei problemi: ma ciò, in sé, ha un puro valore metodologico, che può essere in vario modo interpretato. Ciò che è certo è che il tipo di certezza che la ricerca scientifica tende a raggiungere è di carattere limitato, ma non è certo posta a priori come unilaterale e suscettibile di una valutazione contraria.*

Come si può sostenere, sul piano della esperienza quotidiana, questa affermazione del Vagaggini: « ogni scienza, nella precisa misura in cui è autentica, non può, in ultima analisi, non rimandare al mistero. In questo senso il mistero è l'oggetto stesso del sapere »? Si può preferire Dioniso a Socrate, ma come si può dire che Socrate è in verità Dioniso?

Tuttavia non ci interessa tanto sottolineare la non rispondenza della epistemologia che il Vagaggini offre alla scienza quale sua forma di autocomprensione, quanto le ragioni teologiche di questa offerta. Si tratta di racchiudere sotto un'unica "gnosi", quella della bipolarità dello spirito, e quindi della unilateralità di ogni conoscenza particolare, tutto il sapere, anche quello teologico. Infatti la bipolarità dello spirito viene vista come il senso riposto della cristologia di Calcedonia: « il tratto specifico del cristianesimo è che esso ha una "soluzione" propria del predetto mistero: è la soluzione di Calcedonia ... » (p. 1658).

Le quattro negazioni di Calcedonia (perché è ad esse che si rifà, formalmente, il Vagaggini) sono l'enunciazione definitiva della bipolarità dell'essere... « Tale fede in Cristo appare meravigliosamente ragionevole a chi, indagando induttivamente il mistero dell'essere a tutti i suoi livelli a partire dal basso (sic!) *(specialmente scienze empiriche, antropologiche, sto-*

ria, filosofia), ne cerca la sintesi di struttura e di dinamismo e un principio supremo di intelligibilità (analogia entis) *(sic!). Pertanto la "soluzione" di Calcedonia deve essere rispettata — pena l'assurdità e le peggiori conseguenze anche pratiche — a tutti i livelli della ricerca scientifica e della vita pratica. Per il cristianesimo e per quel tanto che l'uomo può impossessarsi del mistero, Calcedonia, intesa come sopra, è il paradigma generale della soluzione dell'universale bi-polarismo antinomico, secondo tutte le formule in cui può esprimersi ed in cui è stato di fatto espresso nella storia del pensiero e dell'agire umani » (p. 1659).*

L'unico intervento sensato in queste incredibili affermazioni è stato quello che ha indotto il Vagaggini a porre le virgolette innanzi a « soluzione » ed a qualificare Calcedonia con la specificazione « intesa come sopra ». Altrimenti siamo nella arbitrarietà pura. Tutti aspiriamo a sottrarci alla teologia dei manuali, ma guardiamo, dinanzi a queste pagine, il vuoto subculturale in cui potremmo cadere. Sentiamo la nostalgia del civilissimo Gredt, pane di sapienza di fronte a questo parlare per decreto. Non sappiamo se l'integrismo abbia corso come censura intrateologica ma certo che è un bell'esempio di integrismo questo fare di una definizione conciliare la formula universale del sapere.

L'esito secolarista di ogni integrismo sarebbe tuttavia presente nel senso che la soprannaturalità del Mistero viene sminuita quando esso è inteso come « il paradigma generale » di una interpretazione della natura. Calcedonia verrebbe a significare la non esprimibilità del « mistero » in formule che non siano il bilanciamento di negazioni reciproche, visto il carattere « unilaterale » della conoscenza razionale e « l'universale bipolarismo antinomico » della realtà.

Calcedonia viene qui assunta non tanto per quel che afferma, ma per il fatto che essa giunge alle affermazioni mediante le negazioni. E' la « negatività » di Calcedonia che viene qui assunta, perché essa assume la forma e la valenza della "negatività" della conoscenza razionale, e vale quindi come premessa alla affermazione della conoscenza « gnostico-sapienziale ».

Bisogna ricordare che tale carattere in ultima analisi "negativo" della conoscenza razionale è valido per ogni tipo di conoscenza, che è dal Vagaggini descritta nel modo della ripetizione infinita del circolo, quella che potremmo definire « la cattiva infinità », l'infinità dell'identico a sé (ma non è la conoscenza dell'identico il vero senso della "gnosi" come è storicamente esistita?): « il procedimento e dinamismo naturale della scienza in genere e della teologia in specie — basato sulla struttura bipolare e misterica dell'essere — non è semplicemente né dal basso all'alto, né dall'alto al basso, ma è un dinamismo elicoidale: si parte dal basso (più o meno accuratamente analizzato) per arrivare all'alto: arrivati all'alto, si ritorna verso il basso, ma compreso ad un livello superiore di prima: poi di qui si riprende il cammino verso l'alto ecc. in un movimento dinamico elicoidale individuale e sociale senza fine su questa terra » (p. 1671). La

descrizione sembra quella delle « montagne russe » ma il moto che è delineato è la infinita ripetizione del medesimo circolo.

La conoscenza avviene nell'insieme, non in ogni singola parte che, presa in se stessa, è insensata e necessariamente erronea: ciò è detto formalmente dal Vagaggini per la teologia: «l'approfondimento razionale della fede non può ottenersi, per quel che è lecito all'uomo di ottenerlo, se non percorrendo successivamente la realtà rivelata per approcci diversi sempre perfettibili nei quali si rileva con varie accentuazioni, ora un polo del mistero, magari con una speciale sfumatura di questo medesimo polo, e ora un altro polo ed un'altra sfumatura. Si può dire che colui che "conosce" il mistero nel modo più perfetto a noi possibile è colui che, avendone percepito tante volte le varie visuali, ne porta in sé l'impressione e come la percezione sintetica generale che, a certi momenti, può farsi psicologicamente più forte e totalmente accaparrante. Un po' come, per "conoscere" in modo più perfetto possibile, poniamo S. Pietro di Roma, non bisogna stancarsi di percorrere e di ammirare le sconfinate diverse prospettive in tutti i sensi: dal basso, dall'alto e da tutti i lati e le angolazioni diverse...» (p. 1680).

La conoscenza teologica non passa dunque attraverso la singola proposizione, ma solo mediante l'insieme di tutte le proposizioni. Non è dunque una conoscenza razionale, perché la conoscenza razionale avviene attraverso la determinatezza di una proposizione, che si connette ad altre mediante un nesso equalmente determinato. La percezione della realtà è dunque metarazionale. Ciò conduce inevitabilmente alla irrilevanza delle singole posizioni: esse, in quanto si riferiscono al conoscibile, sarebbero sempre legittime purché non si pongano come esclusive. L'errore è sempre e soltanto pretesa di onnicomprensività.

Le difficoltà di tale teoria della conoscenza sorgono in rapporto ad ogni tipo di scienza razionale. Infatti, ogni proposizione scientifica si pone come assolutamente vera rispetto alla realtà che connota alle condizioni in cui afferma di connotarla. Non è accettabile per nessuna scienza l'affermazione che le sue leggi sono valide solo nel loro insieme e nella percezione globale, «confusa» che esse ne danno. E non è nemmeno accettabile per la teologia.

Il Vagaggini tende a mantenere, con una punta antiscolastica, le tesi tradizionali della teologia, a livello teoretico: ma le ha completamente svuotate di senso a livello metateoretico con le sue affermazioni sul piano epistemologico. Non sono le tesi teologiche del Vagaggini a fare difficoltà sul piano dottrinale, sono le sue tesi sulla teologia. (Ma è ormai dagli inizi del secolo che la questione della epistemologia teologica e del linguaggio teologico sono al centro della problematica aperta attorno al criterio di ortodossia delle teologie). Infatti, ridurre la teologia alla collezione di infiniti punti di vista sulla medesima realtà, tutti posti come compatibili purché si riconoscano come parziali, è rendere di fatto impossibile, all'interno

della teologia, ogni criterio di verifica del contenuto della proposizione. Il relativismo teologico intenzionalmente espresso diverrebbe così la formale prova del carattere ortodosso di una teologia.

In questo, la posizione del Vagaggini non è del tutto una novità: ma ciò in cui il Vagaggini è singolare (e ciò che ci ha fatto ricordare le forme fantasiose delle subculture), è nel voler risolvere tutte le antinomie emerse nella storia del pensiero in una formula onnicomprensiva.

Assistiamo così a una sorta di giudizio salomonico sui più delicati problemi della storia della filosofia: ad es. sul problema soggetto-oggetto. Vagaggini enuncia rapidamente in nome dell'esperienza, della logica e della storia l'insussistenza del soggettivismo ma anche il buon fondamento delle sue rivendicazioni. « Quest'analisi (quella del Vagaggini) deve servire a prendere posizione nel contenzioso tra gli antichi, oggettivisti, rivolti alla trascendenza, ed i moderni, soggettivisti, rivolti all'immanenza. In sostanza: la posizione è: una accettazione delle istanze dei moderni nella misura in cui, rivendicando la realtà del soggetto e dell'immanenza, con le loro osservazioni, integrano la posizione oggettivista e trascendentalista degli antichi e, sul piano pratico, ne danno un migliore equilibrio: ma una repulsa delle istanze dei moderni nella misura precisa in cui si lasciano andare alla negazione del polo oggettivo e trascendente, o vanificano la sua preminenza, da ultimo determinante, sul polo antitetico » (p. 1663). Sembra la predica di buon parroco alle filosofie: ma mi domando se questo discorso abbia teoreticamente un senso. Eppure è quello che Vagaggini propone come conclusione della sua risoluzione delle antinomie nel mistero bi-polare dell'essere.

Un altro esempio: la antinomia tra « conoscenza esperienziale - conoscenza concettuale ». Lasciamo la definizione dei termini. Come si risolve la questione, nella prospettiva qui delineata? « In questa tensione dinamica bipolare, a chi spetta il predominio, salva l'integrità dell'altro polo? Rispondiamo: alla conoscenza esperienziale. Il motivo è che la validità irrinunziabile degli stessi primissimi principi del processo concettuale (come il principio di identità e di non contraddizione, ecc.) non ha altra base ultima a controllo fuori di ciò che viene detto « evidenza »: la quale è una percezione intuitiva spirituale intellettiva esperienziale vitale. Perciò con chi nega l'evidenza, nessuna discussione è possibile » (p. 1664). Nella tesi del Vagaggini l'evidenza diventa una ben strana cosa, e non ci azzardiamo all'interpretazione: ma ciò che sorprende è che il concetto comune e semplice di evidenza e quello singolare del Vagaggini vengono quasi bloccati in uno. Sembra che chi rifiuti il concetto di evidenza del Vagaggini rifiuti l'evidenza tout court.

Come interpretare culturalmente la posizione del Vagaggini? Ci sembra che alla base di essa ci sia la polemica antiscolastica suscitata, in nome della teologia monastica, in alcuni ambienti benedettini dal Leclercq. Ciò ha condotto a rivalutare il monachesimo come chiave teologica, anche omo-

geneizzandolo ai monachesimi non cattolici e non cristiani. Ma, su questo impianto, discutibile certo ma comprensibile, si è qui innestata una avventura solitaria, che ha voluto prendere ad ausiliare del ritorno della teologia a « gnosi-sapienza », la scienza moderna, mostrando che la epistemologia che la governa è omogenea a quella che governa la « gnosi-sapienza ». Da ciò derivano gli aspetti più singolari della posizione del Vagaggini. Grazie a questa posizione, il Vagaggini ha però potuto mantenere dei punti di contatto con i teologi che hanno invece assunto le scienze umane quale criterio di discrimine delle teologie. Non meraviglia che il suo saggio figuri qui accanto a quello sul linguaggio di don Carlo Molari, che ha portato avanti coerentemente un suo discorso in base al quale « Dio indica la ragione ideale ma reale ed avvertita come presente nelle decisioni esistenziali per cui si sceglie un chiaro orientamento di vita » (voce Linguaggio, *p. 806). In una teologia che tematicamente rinuncia all'unità del suo discorso, del resto, ogni combinazione diviene possibile: la « gnosi sapienziale » di Vagaggini e l'invito di Molari ad essere « fedeli agli echi della parola di Dio che si perdono nei complessi anfratti della vita » (p. 807).*

I curatori, Barbaglio e Dianich, ci dicono che l'unità del Nuovo Dizionario di Teologia *è di carattere metodologico, e che il saggio del Vagaggini esprime tale unità. In realtà, non è così: i metodi si omogeneizzano, in teologia, ai contenuti. Lo si potrebbe vedere per ogni singolo saggio. Ma il pluralismo, cui i curatori fanno riferimento, richiede, nella concezione cattolica, dei criteri teologici di unità, tali che sempre risulti espressa l'unità della teologia come scienza. Qui non abbiamo un criterio unitario, ma orientamenti sparsi: se vale il criterio del Vagaggini, l'unico criterio teologico sarebbe la formale intenzione di compatibilità reciproca.*

[Gianni Baget-Bozzo]

LA VOCE « TEOLOGIA » NEL DIZIONARIO TEOLOGICO INTERDISCIPLINARE — *Nel* Dizionario Teologico Interdisciplinare *(3 volumi, Marietti 1977) curato da Luciano Pacomio, la voce* Teologia *non esiste.*

Ciò non è dovuto ad una assenza di metateoria della teologia, ma piuttosto all'ampiezza di essa: si può dire che, per il Dizionario, *la teologia esiste solo all'interno delle sue discipline, come relazione tematizzata di esse: da ciò la* interdisciplinarietà *posta come qualifica formale della teologia nel titolo stesso del* Dizionario.

La struttura stessa del Dizionario *evoca questo concetto del circus teologico come principio organizzatore della interdisciplinarietà.*

Il Dizionario *è diviso in tre parti. La prima parte si intitola* Le con-

dizioni attuali delle discipline teologiche; *la seconda, che comprende le voci del dizionario, quindi costituisce il dizionario in senso stretto, è rubricata come* Temi ed orientamenti; *la terza parte si intitola* Verso la sintesi.

La prima parte è a sua volta suddivisa in tre sezioni: la prima è definita come relativa a Vita di Fede e provocazione culturale: *comprende le voci:* Teologia spirituale, Liturgia, *Teologia pastorale, teologia e catechesi, Diritto, filosofia della religione, teologia fondamentale. La seconda si intitola* Evento cristiano e tradizione, *e comprende le voci: Sacra Scrittura e teologia, e storia della Chiesa. La terza è rubricata* Teoria ed interpretazione *e comprende le voci* Teologia dogmatica *e* Teologia morale.

Crediamo che l'ampio pubblico cui l'editore destina il libro, un pubblico che non conosce confine e che si suppone dunque non esperto alla problematica propriamente teologica, si raccapezzi poco in un dizionario così poco dizionario, e che infine è piuttosto un trattato sistematico di teologia rivestito da dizionario, in omaggio ai postulati del pluralismo e della interdisciplinarietà. Chi entra nel Dizionario *entra anche nel quadro di una epistemologia teologica, di una metateoria della teologia che struttura formalmente il testo. Ma, si badi, tale ipotesi epistemologica non è svolta poi alla base della presentazione del* Dizionario. *Per chi vuol conoscerla (ed in una forma accessibile, crediamo, solo ai teologi, in quanto ha di specifico), appare solo alla fine del* Dizionario, *nella voce conclusiva di L. Serenthà, dal titolo,* Prospettive per una visione organica della teologia, *che assieme al preciso scritto storico di Giuseppe Angelini sulle* Prospettive per una visione organica della teologia *costituisce la terza parte.*

Il Serenthà sostiene (vol. 3, p. 650) il « complesso andamento circolare della teologia ».

Il punto di partenza della teologia è per il Serenthà, la « concreta vita di fede della Chiesa » la quale è composta da « i modi con cui la Chiesa ripropone, in un certo momento della storia, l'evento cristiano nei suoi elementi costitutivi » e « dei modi con cui i cristiani, mossi dallo Spirito, si appropriano soggettivamente la realtà cristiana ». I due momenti sono identificati rispettivamente con la fides quae e la fides qua.

Questa tesi può essere apprezzata da quello che risulta il testo egemone dell'insieme e che è la voce « teologia spirituale » stesa da G. Moioli, su cui torneremo in seguito.

Ma di che fede parla il Serenthà? Sembra che in concreto si tratti solo della fede « vissuta », perché egli la definisce come tale e la descrive come resa inquieta dai mutamenti culturali che « ne mettono in crisi pronunciamenti tradizionali ». E' con questa fede « vissuta » che la teologia deve incontrarsi e con i movimenti culturali che la provocano. La teologia mette in contatto la fede vissuta con la Scrittura, la Tradizione, il Magistero.

Infine la teologia compie il trapasso. Essa « ricomprende la fede attuale della Chiesa per farla passare da vissuta a riflessa, da provocata a capace

di rispondere alle provocazioni: da connessa con l'evento di Gesù in modo incompleto e solo parzialmente motivato a radicata in tale evento esegeticamente ed ermeneuticamente critico e fecondo... da incarnata in istituzioni, riti, iniziative pastorali obsolete e poco incisive ad esprimersi in una complessa vita di Chiesa trasparente, duttile ed efficace. Come si vede il terzo momento conduce circolarmente al primo, cioè alla fede vissuta, ma in un modo riflesso e chiarificato: e si è così pronti a riprendere il ciclo del movimento teologico » (p. 651).

Questo sistema sostituisce la teologia manualistica: « nella teologia manualistica il punto di riferimento sintetico era il dogma e le varie scienze teologiche, poiché erano ad esso orientate, venivano colte secondo la formalità di loci theologici, *mediante i quali venivano isolati ed evidenziati i nuclei dogmatici... Nella nuova prospettiva, quello che precede i contenuti dei vari settori teologici è solo il dinamismo vivente della fede ed il movimento circolare della teologia » (ibidem).*

Il circolo teologico è ricalcato sul circolo ermeneutico. Tuttavia il luogo della precomprensione non è situato nella Chiesa come tale, ma nella « fede vissuta », cioè provocata, e in tal modo determinata dalla cultura del tempo. Le fonti (Scrittura, Tradizione, Magistero), vengono selezionate quindi a partire dalle provocazioni culturali del tempo: in tal modo si ritiene predeterminata la conciliazione tra la fede e la cultura, tra la Chiesa e la storia.

La reciproca immanenza di fides quae e di fides qua, di rivelazione e di fede, è spezzata, perché la cultura storicamente egemone è qui inserita quale criterio della autenticità della fede e della intelligibilità (e quindi della verità) delle fonti della Rivelazione. La critica dei manuali e della loro metodologia nasconde la critica della immediatezza del nesso tra la fede infusa e la Rivelazione presente nelle fonti rivelanti. Ne segue la negazione della tensione escatologica tra fede e cultura, tra Chiesa e mondo: cadiamo in un mondo di armonie prestabilite in cui la cultura esercita la sua egemonia sulla fede e sulla Rivelazione.

Ciò non significa un giudizio sull'insieme del Dizionario *ma pone in rilievo la debolezza teologica della struttura macchinosa su cui esso è fondato.*

La categoria significativa è quella di « fede vissuta »: una categoria che ci sembra sviluppata in modo particolare da G. Moioli, nella voce Teologia spirituale. *Il « vissuto » è oggetto per Moioli dell'esperienza cristiana, cioè il fatto cristiano in quanto appropriato dal soggetto cui è rivolto. Il « vissuto cristiano » è da un lato « vissuto personale », dall'altro mette in evidenza « la complessità di fatti fondanti, di dottrine, di istituzioni che il cristianesimo, inverato in comunità ecclesiali storiche, rappresenta: complessità che il vivente cristiano, in quanto vivente la sua fede in una data situazione storica è chiamato ad assimilare ed a far propria a livello globale » (I, p. 58).*

La teologia, in quanto scienza, ha sempre per sua natura la tendenza a esprimersi in proposizioni universali. Tuttavia non tutto ciò che esiste nella vita cristiana può essere oggetto di teologia, perché non tutto può essere universalizzato. Rimane quindi inevitabilmente nella vita cristiana lo spazio ad una conoscenza del concreto in quanto concreto. Già il Nazianzeno definiva il governo delle anime « arte delle arti ».

Ci sembra dunque che voler inglobare il vissuto in quanto vissuto nella teologia comporti una alterazione della gnoseologia propria della teologia. Non tutti i mistici sono teologi mistici, ma solo coloro che cercano di fare una teoria della loro esperienza: è in quanto teorici della mistica che tali scrittori rientrano nell'ambito della teologia. Si può scrivere una teologia della vita nello Spirito Santo, ed assumere in essi scritti che sono nati dalla esperienza di questa vita: essi tuttavia vengono usati come fonti per l'elaborazione teoretica propriamente teologica.

Il tema del vissuto cristiano può avere un senso diverso da quello oggetto della teologia spirituale come qui definito. Potrebbe avere il suo spazio in una teologia della profezia, come critica dell'uso ideologico delle proposizioni di fede nella vita vissuta. Ma anche qui è sempre la teologia che giudica se stessa, in riferimento alla pratica storica: è anzi proprio il « vissuto » che è criticato in nome della Rivelazione.

Ciò che temiamo da questa dottrina del « vissuto » lasciata così indeterminata (limitata in apparenza alla vita interiore della persona, ma nel concetto carica invece di riferimento alla sua condizione globale, storica e sociale) è che, come appare poi nello schema del Serenthà, il « vissuto » divenga il criterio di giudizio su ciò che può o non può essere enunciato come rivelato.

Nella condizione storica della Chiesa, nessun « vissuto » può essere preso a norma, se non nella prospettiva di un « ecclesiocentrismo », che dimentichi come la potenza dell'errore e del peccato si manifesti nella vita storica della Chiesa. Ci troveremmo di fronte ad un ecclesiocentrismo trionfalista, non fondato sulle fonti della Rivelazione.

Ma, riteniamo, questa ideologia che fonda il Dizionario *non circola in tutte le sue parti.*

Il problema della natura epistemologica della fede è risolto dallo stesso Serenthà, nella voce Teologia dogmatica *(I, p. 271) in modo più ampio ed accettabile, non condizionato dalla ideologia del « vissuto ».*

Il Dizionario *mostra chiaramente come i problemi di epistemologia teologica siano oggi i maggiori problemi della teologia, e che al centro di essi stia il problema del rapporto tra il carattere rivelato della dottrina di fede ed il suo carattere storico: il problema che sta al cuore della possibilità e della figura della teologia.*

[Gianni Baget-Bozzo]

L'ORGANIZZAZIONE DEL TRATTATO TEOLOGICO SECONDO LA RIVISTA «TEOLOGIA» — *Il gruppo dirigente milanese della Facoltà Teologica interregionale di Milano che anima la rivista* Teologia, *segue da molto tempo con particolare attenzione i problemi dell'epistemologia teologica. E' una scelta strategica significativa perché in realtà tali problemi emergono come termini chiave in ogni singolo trattato teologico.*

In funzione di questo interesse, viene proposta una certa rielaborazione nella figura e nella struttura dei trattati teologici tradizionali e del loro nesso.

Prendiamo in diretta considerazione gli articoli di G. Moioli e di L. Serenthà, relativi rispettivamente al trattato di cristologia ed al trattato di Dio, apparsi nel n. 1/1977 della rivista Teologia.

Il modello cristologico che Moioli propone ha come centro la figura di Gesù così come è configurata nel Vangelo e nel Nuovo Testamento, Moioli premette al trattato una premessa circa la possibilità ed il significato di una cristologia fondata su una sola persona, Gesù di Nazareth: che dimostri il senso della compenetrazione tra universalità e singolarità nella figura del Salvatore-mediatore assoluto.

Tale approccio risponde alla tematica illuminista, ma nel senso inverso: punto essenziale della intenzione del Moioli è la conservazione della individualità e della storicità di Gesù non come categoria dell'individuale (hegelianamente), ma nella sua stessa concretezza.

Trattare la possibilità di tale « individuo-universale » di veicolare la automanifestazione di Dio è un modo acquisito della teologia contemporanea: ciò che però il Moioli giustamente sottolinea è che non è possibile la semplice fusione tra la funzione e la soggettività concreta, e che questa non può ridursi al semplice categoriale rispetto ad un trascendentale. La chiarificazione del significato assoluto di una storia individuale senza ridurla alla cattiva genericità è possibile solo se la sua irriducibile singolarità appare come portatrice della realtà divina.

Il che conduce direttamente alla dottrina di Calcedonia. Ma è possibile allora porre tale dottrina solo al termine della esposizione? Non va invece posta come ciò che qualifica la stessa possibilità della cristologia di Gesù di Nazareth?

E' per questo che ci lascia dubbiosi la linea ascendente soteriologia-cristologia, proposta dal Moioli. Che cosa significa «salvezza», senza l'orizzonte trinitario, senza riferimento all'annuncio della Incarnazione del Verbo?

Il termine «salvezza» ha, nell'uso protestante, perso la pregnanza neotestamentaria, quella pregnanza che i Padri hanno tradotto con il termine deificatio. *«Salvezza» rimane così connotata negativamente (come salvezza da...) oppure rimane nell'incerto. La possibilità di contrapposizione tra cristologico e soteriologico, tra approccio ontologico e approccio funzionale trae il suo fondamento proprio da questo incerto stato semantico del termine di salvezza.*

Probabilmente la valorizzazione prevalente della grazia creata rispetto al gesto divinizzante della Trinità nella teologia cattolica, il tarpamento del trattato De gratia *nel manuale cattolico ha condotto alla possibilità di subordinazione dell'uso cattolico del termine di salvezza a quello che deriva dalla teologia protestante (e che è alla base dell'accoppiamento salvezza-liberazione in chiave secolaristica).*

Per questo noi pensiamo che, se è giusto seguire il Moioli in un approccio storico della cristologia (dalla Scrittura ai Padri ai Concili), sin dall'inizio si debba porre in risalto il trattato cristologico come trattato De Verbo Incarnato. *Questa vanificazione del titolo del manuale non pare giusta. Sin dall'inizio, la possibilità della Cristologia deve essere riferita ad una cristologia alta, che è appunto il vertice del trattato. Lo schema storico può essere seguito solo se l'apertura d'orizzonte è totale. Inoltre bisognerebbe andare innanzi nell'approfondimento della cristologia dei concili, e non fermarsi a Calcedonia: la teologia dei Concili Costantinopolitani II e III. Andrebbe presa in piena considerazione ed andrebbe rilevata l'alta sintesi di Massimo il Confessore; né si dovrebbe sottovalutare l'impatto cristologico della controversia iconoclasta.*

Il trattato cristologico, in questo senso, non può non supporre il trattato trinitario: la teologia del Verbo non ha dunque sede qui, e, rispetto al trattato, di cristologia, essa deve darsi come presupposta.

Il Moioli invece blocca trattato trinitario e trattato cristologico ponendo la dottrina del Verbo all'interno della cristologia.

Ciò è del tutto conseguente alla impostazione ascendente data dal Moioli, ma essa conduce all'impasse di trattare la cristologia patristica prima della teologia trinitaria sovvertendo l'ordine logico e storico. Si parlerebbe così del Dio incarnato prima di parlare del Verbo: ma ciò non conduce proprio ai più grossi limiti di un certo modo scolastico dei trattati, che rendeva così difficile riconoscere, posta l'unicità dell'Essenza, i propria Personarum*?*

Per questo non ci pare che bloccare teologia trinitaria e teologia cristologica in un unico trattato di teologia sia produttivo ed efficace.

Crediamo che si debba porre la Trinità al centro della teologia cristiana e subordinare a tale primato il «cristocentrismo». La teologia cattolica è, in primo luogo, l'annuncio del Dio Trino, del Dio che ci divinizza. L'ordine storico deve essere subordinato all'ordine teologico - teocentrico. Questo non è semplicemente l'ordine dei manuali, ma l'ordine stesso della teologia. E' alla fine, l'ordine delle professioni di fede, l'ordine del Credo.

Il Serenthà tratta del « trattato di Dio ».

Anche qui il problema dell'ordine trinitario del trattato è essenziale. Qui sono maggiori i limiti del manuale, che ha concepito il De Deo Uno *come il trattato sul dio dei (veri) filosofi, e come vero trattato teologico il* De Deo Trino*: è il limite già presente, ad es. nella* Contra Gentes. *Dovrebbe essere chiaro fin dall'inizio che l'unità di cui si parla su Dio è la*

unità della Trinità divina, sì che, a nostro avviso, l'intero trattato andrebbe intitolato De Trinitate *e costruito secondo lo schema della* historia salutis*: la rivelazione di Dio nel Vecchio Testamento e poi quella del Nuovo Testamento, sino alla teologia trinitaria dei Padri e dei concili. Sarebbe desiderabile che i trattati filosofici su Dio non ripetessero di fatto in chiave razionale i trattati teologici e che affrontassero di più i problemi della storia delle religioni, delle ideologie, o dell'ateismo.*

Saremmo perciò d'accordo con il principio enunciato dal Serenthà che si debba partire dal Mistero divino ed includere in esso la historia salutis. *Ma come è conciliabile questo principio, che mette in luce la logica propria della teologia, con la tesi che « occorre partire dalla Trinità economica »? L'ordine di intelligibilità della teologia non è ascendente, è discendente. Pensiamo indubbiamente qui alla teologia dei trattati, alla teologia sistematica. Si può pensare uno schema ascendente in chiave di teologia biblica: ma se si vuole mantenere il carattere sistematico della teologia, occorre compiere un approccio discendente, un approccio che parta da Dio e vi ritorni.*

Diamo atto ai professori di Milano di sollevare dei problemi importanti, in una chiave di impostazione che prende delle distanze dalla svolta antropologica, pur accettandone qualche legato.

E' certamente giusta l'esigenza della riforma del modo di esposizione della teologia, mantenendo maggiormente il carattere speculativo ed unitario, fuori dalla « Denziger-Theologie ». Ma ciò non può essere fatto con il metodo ascendente, che toglie la dimensione propria della teologia speculativa e sistematica.

[Gianni Baget-Bozzo]

UN NUOVO TIPO DI PRESENZA DEI CATTOLICI NEL « SOCIALE »? — *Gli avvenimenti degli ultimi mesi hanno smentito le previsioni di quanti ritenevano ormai esaurita la capacità di proposta politica e di udienza sociale da parte del cattolicesimo italiano organizzato.*

Attorno alla DC si è ricostituita una vasta area di consenso, sia nella Chiesa che nella società, mentre è probabilmente del tutto archiviata la possibilità storica di un secondo partito cristiano che si era timidamente affacciata all'indomani delle « regionali » del 1975.

In centinaia di fabbriche occupate è stata celebrata la Messa, mentre chi ha saputo abilmente sfruttare un certo vittimismo cattolico post-referendum ha potuto conseguire concreti vantaggi. La lottizzazione del potere tra socialcomunisti da un lato e democristiani dall'altro accentua nel frat-

tempo l'identificazione di metà dell'apparato pubblico con i valori « cattolici » (vedi il 1° canale della TV e il 2° della Radio), mentre nelle elezioni scolastiche le liste « cattoliche » hanno raggiunto la maggioranza assoluta tra i genitori e conseguito lusinghiere affermazioni tra i docenti e gli studenti. Perfino all'università, dove la presenza « cattolica » si era ridotta ad uno sparuto drappello baronale e alla « testimonianza » di CL, ha fatto ritorno con qualche bagaglio di idee una nuova FUCI.

Da una recente indagine sociologica sui valori e stili di vita degli italiani, infine, emerge una così tenace persistenza di comportamenti riconducibili a modelli « cattolici » (in senso sociologico), che lo stesso dato del referendum sul divorzio assume una nuova luce, secondo le felici intuizioni dell'ultimo Pasolini.

Ma questi fatti bastano a cancellare quanto il movimento cattolico italiano ha scritto un anno e mezzo fa con il convegno promosso dalla CEI su « Evangelizzazione e promozione umana », e i cui Atti sono stati recentemente pubblicati dalla A.V.E.?

Allora si parlò di fine dell'unità politica dei cattolici.

L'occasione storica di questa proclamazione fu certamente la definitiva constatazione del fallimento del partito cristiano nella costruzione di una società diversa da quella occidentale. Ma da ciò non si trasse stimolo a riprendere il progetto originario attraverso strumenti diversi dalla DC. Il fallimento organizzativo e l'asfissia politica di esperienze come il MPL, i « Cristiani per il Socialismo », la « Lega Democratica », il « Movimento popolare » (nell'arco dalla sinistra al centro) o il « Nuovo Partito Popolare » (a destra) sono stati ovviamente conseguenza dell'assetto ecclesiastico, associativo, sindacale e politico dei cattolici esistenti in Italia, ma anche il riflesso di una più intima sfiducia del movimento cattolico nella possibilità reale di modificare con i propri strumenti critici e operativi, e secondo i propri progetti ideologici la società del nostro paese.

Così alcuni hanno scelto risolutamente altri punti di riferimento politici e ideologici, e anche lì — come nel PDUP — dove costituiscono una componente numericamente assai rilevante, hanno rinunciato a fondare il proprio impegno politico su criteri originali diversi dal marxismo. Il fatto che in genere coloro che hanno scelto a sinistra siano proprio i cattolici più impegnati e militanti è certamente un fatto significativo, ma da un punto di vista qualitativo rappresenta una sconfitta storica non diversa dalla scelta meno drammatica e di più antica data, a suo tempo individualmente e collettivamente compiuta dai cattolici conservatori per le forze moderate (ala dorotea della DC e democrazia laica) o per la destra.

Altri hanno teorizzato addirittura un ruolo subalterno del movimento cattolico nel suo complesso — concepito come intellettuale organico collettivo — nei confronti del movimento operaio storicamente egemone.

Non è mancato infine chi ha cercato di fondare su un uso ideologico

del cristianesimo una rinnovata fiducia alla DC, ma le riesumazioni dossettiane degli ultimi tempi non sono di migliore lega dei festivals *a Pordenone.*

I successi di cui s'è fatto cenno all'inizio, dunque, non nascono affatto da una presunta ripresa della capacità di proposta originale da parte del cattolicesimo italiano.

Non staremo qui a chiederci i veri motivi di tali successi, e tantomeno a strologare sulle possibilità concrete d'azione che ne derivano per la DC e le associazioni. E' invece più interessante sviluppare qualche riflessione sull'esaurirsi del movimento cattolico quale portatore di una originale proposta sociale e politica capace di competere con quelle oggi esistenti, cioè la liberale e la marxista nelle loro varie accezioni.

E' indubbio, anzitutto, che tale esaurimento si colloca interamente sul piano carnale e nella dimensione temporale e non involge gli aspetti spirituali della presenza cattolica in Italia. Se la sua influenza sulle sorti della DC e delle associazioni appare relativa, certamente inferiore può essere nei confronti della Chiesa. Esso può anzi venir letto, in una prospettiva escatologica, come un segno dei tempi, anche se è più opportuno lasciare ai teologi il compito di trarne delle indicazioni in tal senso.

In secondo luogo, lo scacco subito dai cattolici in campo politico, cioè la loro incapacità a modificare le strutture della società secondo un piano originale, è stato determinato dalla loro incertezza in campo sociale, cioè dalla nebulosità del piano, e non viceversa. Le indicazioni del Vaticano II in merito ai problemi della società civile, nel confronto con quelle della Rerum novarum, *appaiono del resto significativamente assai più generali e suscettibili di molteplici e anche divergenti traduzioni operative. Questo dato di fatto, evidenziato dalla stessa vetusta datazione storica della dottrina sociale cristiana e dalla totale laicizzazione delle esperienze sindacali che originariamente vi si rifacevano, è sovente dimenticato dai polemisti appartenenti al mondo ecclesiastico e delle associazioni nei loro tentativi di rovesciare la « colpa » del fallimento sul partito « cristiano ».*

Anche sul piano sociale e politico, dunque, come sul piano della morale individuale, si acuisce lo iato tra l'indicazione dei principi generali e la guida nelle scelte quotidiane che dovrebbero conformarvisi. Del resto, se lo Spirito Santo assiste la Chiesa in questa difficile opera di magistero, non è detto che assista del pari le associazioni cattoliche e il partito cristiano.

Come è ormai comunemente ammesso, la forza dimostrata in passato dalla dottrina sociale cristiana nei confronti del liberalismo e del marxismo dipendeva da una sua maggiore capacità di lettura non già della società europea e occidentale nel suo complesso, bensì soltanto del settore rurale di questa, ancora preponderante rispetto a quelli urbani e industriali.

Così, quando i cattolici si sono dovuti misurare con le trasformazioni successive alla guerra, gli strumenti concettuali e ideologici in loro possesso, malgrado i generosi e apprezzabili sforzi di aggiornamento e sviluppo cri-

tici della dottrina sociale cristiana e del maritainismo, si sono rivelati ancor più inadeguati del marxismo e del liberalismo tradizionali a comprendere e modificare la nuova realtà che si stava formando.

Se si prescinde dalla tenace sopravvivenza delle logiche istituzionali dei gruppi organizzati (associazioni, partito, sindacato), il processo di diaspora intellettuale dei cattolici italiani si avviò fin dal periodo della Resistenza, e divenne un fenomeno anche quantitativamente rilevante dopo la sconfitta politica della corrente dossettiana all'interno della DC. Fenomeni analoghi — anche se meno consistenti — si sono verificati anche all'interno della sinistra marxista e tra i liberali. Tuttavia da entrambe tali matrici hanno potuto più facilmente svilupparsi indirizzi di pensiero dotati di una maggiore aderenza critica alla realtà, anche se ciò ha comportato un alto grado di empirismo e di pragmatismo e l'obliterazione di ogni punto di riferimento spirituale unitario sia nel marxismo che nel liberalismo italiani.

Nulla di comparabile è avvenuto nel mondo cattolico. Significativamente, soltanto la teologia ha conservato, e anzi rafforzato, la propria capacità di interpretazione critica, che resta il dato di fondo del travaglio che la sta attraversando. Sul piano sociale, la ricerca di una originale «terza via» tra i due poli ideali del capitalismo e del collettivismo si è risolta o in un pragmatismo di gestione non diverso da quello praticato nell'area liberale e in quella marxista, oppure in una evanescente vocazione pauperista e terzomondista che rappresenta più una fuga che una scelta.

Quale ne è la ragione profonda?

Dal dopoguerra si è sviluppato un grandioso processo di unificazione politica e di omogeneizzazione sociale di tutta l'umanità, di quella che Toynbee chiamava l'oikumene. *La totale interdipendenza strategica, geopolitica ed economica dei continenti e delle civiltà ne costituisce presupposto e ragione sufficiente, ponendo le premesse di un dramma del quale sette anni di guerra mondiale e trent'anni di rivoluzioni e di confronto tra le superpotenze possono costituire appena il prologo. L'aspirazione ad una unità spirituale e religiosa, di cui la Chiesa cattolica potrebbe essere il più importante soggetto storico, si pone sempre più come un progetto globalmente alternativo di unificazione del mondo, capace di preservarlo dall'idolatria dell'impero universale.*

In questo contesto i totalitarismi appaiono sempre più impraticabili. Essi infatti consentono di suscitare gli dei della storia, mobilitando soggetti collettivi che si pongano il compito dell'unificazione in un'area regionale (ieri la razza ariana e quella nipponica) o addirittura nel mondo intero (il proletariato). Ma anche se uno di questi dei potesse alla fine prevalere, la sua nuova pax romana *si stenderebbe sulla catastrofe nucleare ed ecologica.*

L'unica strada praticabile per l'umanità, per quanto non certo esente

da lutti e rovine, è quella della lenta e precaria costruzione di una unità economica e sociale e di riflesso politica, che emerga dal caos del pluralismo.

La distinzione tra il pluralismo conflittuale (secondo la concezione laico-liberale) e quello che si pone come modo o strumento *dell'unità (secondo l'esperienza spirituale della Chiesa cattolica, e a cui sembra inclinare anche il marxismo italiano sul piano carnale) è puramente teorica. Da un punto di vista pratico è impossibile a qualunque forza umana concepire volontaristicamente un'entelechia dell'assetto pluralistico capace di prefigurare* in nuce *l'unità cui esso tende al termine del processo, ammenoché, ovviamente, il pluralismo non sia che una mascheratura posticcia di un sostanziale totalitarismo. D'altra parte, qualunque conflittualità dialettica non può non sfociare prima o poi in un nuovo equilibrio che ne rimuova le cause, e non esistono ostacoli razionali all'idea che la conflittualità possa essere sottoposta al diritto e all'opportunità politica, e quindi limitata nella sua caratteristica legge di « tendenza all'estremo » espressa dalla spirale.*

*Un pluralismo conflittuale disciplinato dal diritto, naturalmente tendente ad una unità non prevedibile e non programmabile da alcuna volontà umana, è dunque l'unica strada per l'unificazione dell'*oikumene *e la conservazione della sua abitabilità. Questa strada si contrappone radicalmente a quella del totalitarismo, divenuto sempre più di impaccio allo stesso agire politico.*

Rinunciando però agli elementi totalitari, i movimenti politici e sociali finiscono per distruggersi come divinità della storia, perdendo la propria unità spirituale che ne disciplina la potenza collettiva. Solo la Chiesa conserva una sua unità spirituale, che coincide però non già con la potenza collettiva ipostatizzata dei credenti, bensì con il corpo mistico di Cristo. L'esperienza temporale ha tuttavia insegnato che anche la Chiesa « operaia » (meretrix) *può scambiare il corpo di Cristo con la potenza collettiva dei fedeli: in tal caso qualunque tentativo di tradurre l'unità spirituale nella dimensione carnale si risolve in una affermazione totalitaria, la cui distruttività è commisurata non già alla supposta maggior « benevolenza » dei cristiani, ma alla loro effettiva capacità di azione sociale.*

Questo pericolo che ha più volte minacciato la Chiesa è tanto noto che ormai la condanna delle crociate e il rifiuto dell'integralismo risultano addirittura ovvi: né fa più scandalo chi giudica un dono della Provvidenza la fine del potere temporale nel 1870. Ma per lo stesso motivo, dovrebbero forse essere considerati doni della Provvidenza anche l'esaurimento della dottrina sociale cristiana e il fallimento di tutti i tentativi di identificazione del cattolicesimo con una particolare esperienza storica: col mondo rurale e tradizionale in contrapposto al mondo industriale e moderno; con la civiltà europea contrapposta a quella orientale o a quella occidentale; con il « cattolicesimo civile » italiano quale si è concretamente espresso nelle associazioni, nel sindacato e nel partito cattolici.

Naturalmente nulla vieta che tra i credenti maturino esperienze e progetti di tipo sociale e politico, per quanto le condizioni non sembrino oggi delle più favorevoli. Ma nessuna di esse può legittimamente fondarsi su una inesistente «verità sociale cattolica». E' questo, in definitiva, l'insegnamento del convegno ecclesiale del 1976 per quanto riguarda il problema dell'impegno sociale e politico.

Certo, la proclamazione della fine dell'unità politica dei cattolici è stata per molti un riflesso della delusione subita nella DC, più che il frutto di un razionale rifiuto delle tentazioni integralistiche. La riprova è l'amaro tasso di intolleranza presente in molte comunità di base che accettando apparentemente il pluralismo, tendono in realtà a ricreare le condizioni psicologiche ed esistenziali dell'integralismo nell'ambito di sovrani microcosmi ecclesiali, magari collocati in contesti politici e sociali estranei alla esperienza cattolica che appaiono più efficaci portatori dell'immagine di dei della storia.

Inoltre non risulta ancora chiaramente come nel rifiuto dell'unità politica sia contenuta in nuce *anche la fine dell'unità dei cattolici nel campo sociale, di cui la scissione delle ACLI non sarebbe stata che una pallida anticipazione.*

[Virgilio Ilari]

GARABANDAL — «... Mercoledì 21 dicembre 1977, alle 15 e 30, il nuovo vescovo di Santander mgr. Juan Antonio Del Val, fece la sua prima visita pastorale al piccolo villaggio di San Sebastian di Garabandal. La visita si svolse con vero spirito di fede, in un'atmosfera di concordia e di fiducia. Alla fine dell'omelia della messa, il vescovo andò ai piedi dell'altare e fece un'importante dichiarazione di cui riportiamo le frasi più significative: "Vi dirò alcune parole sui fatti di Garabandal... Sapete che i vescovi che mi hanno preceduto hanno affermato che quanto era accaduto qui non aveva origine soprannaturale... Ho rispettato l'opinione dei miei predecessori. Ora però voglio annunciarvi che la Santa Sede ha nominato una commissione ufficiale incaricata di studiare seriamente quanto è accaduto qui... Io stesso accoglierò con calore e rispetto tutte le testimonianze serie, concrete che riguardino direttamente gli avvenimenti di Garabandal. Le trasmetterò io stesso alla Santa Sede. Mi raccomando alla vostra preghiera affinché Dio ci aiuti...". Si tratta dunque di una vera commissione d'inchiesta incaricata di studiare seriamente i fatti. Mi pare, personalmente, che le precedenti commissioni partissero dal pregiudizio che si hanno sufficienti lumi nel Vangelo e nell'insegnamento della Chiesa e che, di conseguenza, fosse meglio scartare, di principio, ogni fatto carismatico... » *(Da* « L'homme nouveau » *del 5 febbraio 1978).*

Ci troviamo di fronte ad un fatto nuovo nei rapporti più recenti tra gerarchia della Chiesa e apparizioni mariane.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 6.000**
Estero	**L. 7.000**
Sostenitore	**L. 15.000**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscrición por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten Internationaler Postanweisung

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 1.800